

TÜRKİYE DİYANET VAKFI İSLAM ANSİKLOPEDİSİ (DİA)

HADİS USÛLÜ MADDELERİ

Derleyen: Mustafa YÜCEER

TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLAM ANSİKLOPEDİSİ
(DİA)

HADİS USÛLÜ MADDELERİ



Derleyen: Mustafa YÜCEER

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLAM ANSİKLOPEDİSİ
(DİA)

HADİS USÛLÜ MADDELERİ

Görüş ve önerileriniz için: mustafayuceer@gmail.com

İÇİNDEKİLER

BAŞLARKEN;.......... 6
I. HADİS USULÜ'NE GİRİŞ 7
1.HADİSLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR 7
A. HADİS (الحديث) M. Yaşar Kandemir.......... 7
B. SÜNNET (السنّة) Murteza Bedir 25
C. HABER (الخبر) Yusuf Şevki Yavuz 31
D. ESER (الأثر) Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Gazefî.......... 36
E. RİVAYET (الرواية) Mehmet Efendioğlu 37
F. İSNAD (الإسناد) Raşit Küçük.......... 43
G. MÜSNED (المسند) İbrahim Hatiboğlu 53
H. METİN (المتن) Raşit Küçük 55
2. OLUŞUM SÜRECİNE ETKİ EDENLER 62
2. 1. ŞAHISLAR VE ÖZELLİKLERİ 62
A. SAHÂBE (الصحابة) Mehmet Efendioğlu 62
B. TÂBİÎN (التابعون) Arif Ulu 79
C. MUHADRAMÛN (المخضرمون) Mehmet Efendioğlu.......... 84
D. TEBEU't-TÂBİÎN (تبع التابعين) Arif Ulu.......... 86
E. MUHADDİS (المحدّث) M. Yaşar Kandemir 89
F. RÂVİ (الراوي) Mehmet Efendioğlu.......... 94
G. HÂFIZ (الحافظ) M. Yaşar Kandemir 98
H. HÂKİM (الحاكم) Mücteba Uğur 102
2. 2. RÂVİ'NİN ÖZELLİKLERİ.......... 102
A. ADÂLET العدالة Abdullah Aydınlı 102
B. ZABT (الضبط) Bünyamin Erul 104
C. RİHLE (الرحلة) İbrahim Hatiboğlu 106
II. HADİS ÖĞRENİM VE ÖĞRETİM (EDİNİM VE AKTARIM) YOLLARI 110
1. TAHAMMÜL (التحمّل) Nevzat Âşık 110
2. EDÂ (الأداء) Mücteba Uğur 114
3. SEMÂ (السماع) Abdullah Aydınlı 115
4. KIRAAT (القراءة) Salahattin Polat.......... 117
5. ARZ (العرض) Abdullah Aydınlı 119
6. İCÂZET (الإجازة) Cemil Akpınar.......... 121
7. MÜNÂVELE (المناولة) Salahattin Polat 130
8. KİTÂBET (الكتابة) Ahmet Yücel 131
9. İ'LÂM (الإعلام) Mücteba Uğur 135
10. VASİYET (الوصيّة) Halit Özkan 137

11. VİCÂDE (الوجادة) Halit Özkan 138
III. HADİSLERİN SINIFLANDIRILMASI 140
1. KABUL VE RED AÇISINDAN 140
A. MAKBUL (المقبول) Ahmet Yücel 140
B. MERDUD (المردود) Mehmet Efendioğlu 141
2. HADİSİN KAYNAĞINA GÖRE SÖYLEYENİ AÇISINDAN 143
A. KUDSÎ HADİS (الحديث القدسي) Hayati Yılmaz 143
B. MERFÛ (المرفوع) Abdullah Aydınlı 147
C. MEVKUF (الموقوف) Abdullah Aydınlı 150
D. MAKTÛ (المقطوع) Mehmet Efendioğlu 153
3. HADİSİN RÂVİ SAYISINA GÖRE 156
A. MÜTEVÂTİR (المتواتر) H. Yunus Apaydın 156
B. HABER-İ VÂHİD (الخبر الواحد) Mustafa Ertürk 162
C. MEŞHUR (المشهور) H. Yunus Apaydın 169
D. MÜSTEFÎZ (المستفيض) Zekeriya Güler 176
E. AZÎZ (العزيز) Abdullah Aydınlı........ 178
F. GARÎB(الغريب) Salahattin Polat 178
G. FERD (الفرد) Salahattin Polat 180
H. İ'TİBAR (الاعتبار) Salahattin Polat 183
İ. MÜTÂBAAT / MÜTÂBÎ (المتالعة) Salahattin Polat 184
J. ŞÂHİD (الشاهد) Salahattin Polat 186
4. SIHHAT DERECESİNE GÖRE 187
A. SAHİH (الصحيح) Mehmet Efendioğlu 187
B. SAHÎHAYN (الصحيحين) M. Yaşar Kandemir 195
C. HASEN (الحسن) Mücteba Uğur 201
D. ZAYIF (الضعيف) Mehmet Emin Özafşar-Mahmut Demir........ 205
5. SENEDDEKİ İNKITA SEBEBİYLE ZAYIF HADİS ÇEŞİTLERİ 210
1. MÜRSEL (المرسل) Salahattin Polat........ 210
2. MÜNKATI' (المنقطع) Mehmet Efendioğlu 215
3. MU'DAL (المعضل) Mehmet Efendioğlu 218
4. MUALLAK (المعلّق) Abdullah Aydınlı 219
5. TEDLÎS (التدليس) Bünyamin Erul 221
6. MUAN'AN (المعنعن) Abdullah Aydınlı 224
7. MÜEN'EN (المؤنأن) Mehmet Efendioğlu 226
6. RAVİDEKİ CERHİ GEREKTİREN HALLERE GÖRE ZAYIF HADİS ÇEŞİTLERİ........ 227
A. SEBEPLER 227
1. TA'N (الطعن) METAİN-İ AŞERE Bünyamin Erul 227

2. KİZB (الكذب) Emin Âşıkkutlu 230
3. MÜTTEHEM (المتّهم) Emin Âşıkkutlu 233
4. GALAT (الغلط) Salahattin Polat 234
5. GAFLET (الغفلة) Salahattin Polat 236
6. FISK (الفسق) Emin Âşıkkutlu 237
7. VEHİM (الوهم) Bünyamin Erul 239
8. MUHALEFET (المخالفة) Emin Âşıkkutlu 240
9. ZİYÂDETÜ’s-SİKA (زيادة الثقة) Salih Karacabey 242
10. MEÇHUL (المجهول) Emin Âşıkkutlu 244
11. MESTÛR (المستور) Emin Âşıkkutlu 248
12. BİD‘AT (البدعة) Rahmi Yaran 251
13. SÛÜ’l-HIFZ (سوء الحفظ) Abdullah Aydınlı 255
14. İHTİLÂT (الإختلاط) Mücteba Uğur 256
B. SONUÇLAR 257
1. MEVZÛ (الموضوع) M. Yaşar Kandemir 257
2. METRÛK (المتروك) MATRÛH (المطروح) Mehmet Efendioğlu 264
3. MÜNKER (المنكر) Mehmet Efendioğlu 267
4. MUALLEL (المعلّل) Mehmet Efendioğlu 270
5. MÜDREC (المدرج) Mehmet Efendioğlu 272
6. MAKLÛB (المقلوب) Mustafa Ertürk 274
7. MUZTARİB (المضطرب) Ayhan Tekineş 276
8. MUSAHHAF (المصحّف) Mehmet Efendioğlu 277
9. MUHARREF (المحرّف) Mehmet Efendioğlu 279
10. ŞÂZ (الشاذّ) Abdullah Aydınlı 281
11. MÜBHEM (المبهم) Emin Âşıkkutlu 282
12. MEZÎD fî MUTTASILİ’l-ESÂNÎD (المزيد في متّصل الأسانيد) Ataullah Şahyar 285
C. ŞAZ VE MÜNKERİN ZITLARI 286
1. MAHFÛZ (المحفوظ) Mehmet Efendioğlu 286
2. MA‘RÛF (المعروف) Mehmet Efendioğlu 288
6. HADİSLERİN TEÂRUZ AÇISINDAN SINIFLANDIRILMASI 290
A. KAVRAMLAR 290
1. TEÂRUZ (التعارض) Şükrü Özen 290
2. MÜTTEFEKUN ALEYH (متّفق عليه) Ahmet Yücel 297
3. MUHTELEFÜN FÎH (مختلف فيه) Mehmet Efendioğlu 298
B. TEÂRUZ’UN OLUŞUM ŞEKİLLERİ 300
1. MUHKEM (المحكم) Tuncay Başoğlu 300
2. MUHTELİFÜ’L-HADÎS (مختلف الحديث) Ayhan Tekineş 304

C. SONUCA GÖTÜREN YOLLAR ... 309
1. CEM‘ ve TE’LÎF (الجمع والتأليف) İsmail L. Çakan ... 309
2. NESİH (النسخ) Mehmet Efendioğlu ... 311
3. TERCİH (الترجيح) Şükrü Özen ... 314
4. TEVAKKUF (التوقف) Osman Demir ... 321
IV. CERH VE TA‘DİL İLMİ ... 322
A. CERH ve TA‘DÎL الجرح والتعديل Emin Âşıkkutlu ... 322
V. HADİSLE İLGİLİ ÇEŞİTLİ KAVRAMLAR ... 337
1. MUTTASIL (المتّصل) Abdullah Aydınlı ... 337
2. MÜHMEL (المهمل) Abdullah Aydınlı ... 339
3. MÜSELSEL (المسلسل) Mehmet Efendioğlu ... 341
4. MÜKSİRÛN (المكثرون) Cemal Ağırman ... 344
5. MÜDEBBEC (المدبّج) Salahattin Polat ... 346
6. SÂBIK ve LÂHİK (السابق واللاحق) S. Kemal Sandıkçı ... 347
7. MÜTTEFİK ve MÜFTERİK (المتّفق والمفترق) S. Kemal Sandıkçı ... 348
8. MÜ’TELİF ve MUHTELİF (المؤتلف والمختلف) S. Kemal Sandıkçı ... 350
9. MÜŞTEBİH (المشتبه) S. Kemal Sandıkçı - Ayhan Tekineş ... 353
10. ESMÂ ve KÜNÂ (الأسماء والكنى) Mücteba Uğur ... 357
11. MÜFREDAT (المفردات) Mehmet Efendioğlu ... 360
12. İHTİSAR (الإختصار) Abdullah Aydınlı ... 361
13. TELFÎK (التلفيق) Bünyamin Erul ... 362
14. ESBÂBÜ VÜRÛDİ’l-HADÎS (أسباب ورود الحديث) Ramazan Ayvallı ... 365
15. GARÎBÜ’l-HADÎS (غريب الحديث) M. Yaşar Kandemir ... 367
16. İLELÜ’l-HADÎS (علل الحديث) Ayhan Tekineş ... 371
17. RİCÂLÜ’l-HADÎS (رجال الحديث) İbrahim Hatiboğlu ... 375
18. ULÛMÜ’l-HADÎS (علوم الحديث) Mehmet Görmez ... 382
19. DİRÂYETÜ’l-HADÎS (دراية الحديث) İsmail L. Çakan ... 387
20.TEŞEYYU‘ (التشيّع) Emin Âşıkkutlu ... 389
21. MESRÛK (المسروق) Mehmet Efendioğlu ... 391
22. MUÂSARA (المعاصرة) Mehmet Efendioğlu ... 392
23. LİKĀ (اللقاء) Salahattin Polat ... 393
24. MÜSNİD (المسند) İbrahim Hatiboğlu ... 394
25. MÜTKIN (المتقن) Emin Âşıkkutlu ... 395
26. SİKA (الثقة) Ahmet Yücel ... 397
27. MUKĀRİBÜ’l-HADÎS (مقارب الحديث) ... 399
28. SÂLİH (الصالح) Mehmet Efendioğlu ... 401
29. SADÛK (الصدوق) Ahmet Yücel ... 402

30. SÂKIT (الساقط) Abdullah Aydınlı 403
31. LEYSE Bİ-ŞEY’ (ليس بشيء) Ahmet Yücel 405
32. CEZM (الجزم) İsmail L. Çakan..... 405
33. TEMRÎZ (التمريض) Erdinç Ahatlı 406
34. ZEKERE (ذكر) Mehmet Efendioğlu 407
35. İNBÂ (الإنباء) Mücteba Uğur 409
36. İHBÂR (الإخبار) Ahmet Yücel 409
37. TAHDÎS التحديث) Erdinç Ahatlı 410
38. ASIL (الأصل) Abdullah Aydınlı 412
39. AŞERE-i MÜBEŞŞERE (العشرة المبشّرة) Abdullah Aydınlı-İsmail L. Çakan 413
40. BEDEL (البدل) M. Yaşar Kandemir 414
41. CEHÂLET (الجهالة) İsmail L. Çakan 415
42. CEVÂMİU’l-KELİM (جوامع الكلم) M. Yaşar Kandemir 416
43. DARB (الضرب) Mücteba Uğur 417
44. HIYÂR (الخيار) Selman Başaran 418
45. KADH (القدح) Emin Âşıkkutlu 419
46. LAHN (اللحن) M. Yaşar Kandemir 420
47. MUKABELE (المقابلة) Ataullah Şahyar 421
48. MUVÂFAKAT (الموافقة) İbrahim Hatiboğlu 422
49. TABAKAT (الطبقات) Mehmet Efendioğlu 423
50. TERCEME (الترجمة) Erdinç Ahatlı 425
51. TEDVÎN (التدوين) Mehmet Efendioğlu 427
52. TAKTÎ‘ (التقطيع) Mehmet Efendioğlu 431
53. TAHVİL (تحويل) Emin Âşıkkutlu 432
54. ŞERH (الشرح) Mehmet Efendioğlu 434
55. TAHRÎC (التخريج) Mehmet Görmez 436
56. TULEKĀ (الطلقاء) S. Kemal Sandıkçı 440

BAŞLARKEN;

Teknolojinin ilerlediği, bilginin bilinmesinden çok ulaşılmasının tartışılıp konuşulduğu 21. Yüzyıl dünyasında artık kâğıt yerine akıllı ekranlara yansıyan bilgiler ilgi çekmektedir. Milenyum öncesi neslin kâğıt hobisinin üstünü örtersek yeni neslin amentüsünü galiba bilgisayarda yazmak zorundayız. Söz uçup yazı kalacaksa ve bilgilerin özellikle sadırda bulunması şartsa bu şartın sağlanması gerekiyor. Yani milenyum kuşağının çatışmalar yaşadığı dünyasında bilginin temiz ve sade bir şekilde oluşmasının/oturmasının zeminini hazırlamalıyız. Tercüme/telif pek çok eser vücuda getiriliyor. Her geçen gün yazarının bile okumadığı/okuyamadığı kitapların sayısı artarak önümüze geliyor. Sonuç odaklı eğitim sistemimizin henüz tam anlamıyla teşekkül etmemiş olması, geleneğin yaşadığı kopukluğun bir türlü giderilemeyişi, ilimler tarihine birkaç istisnası hariç orijinal teliflerin sunulamadığı 2 asrın geçip gitmesine neden olmuştur. Bu boşluğu doldurmaya aday çalışmalardan birisi şüphesiz Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'dir. *DİA*, 44 cilt olarak tamamlandıktan sonra internet ortamında erişime açılarak okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Gelenekten geleceğe bir köprü görevi üstlenen bu çalışmada son yüzyılın yetiştirdiği akademik camianın önemli isimleri yer almaktadır.

Bu çalışmanın interaktif hizmete açılmasından sonra zihnimde Hadis Usulü, Hadis Edebiyatı ve Hadis üzerine yapılan güncel tartışmalar/müzakereler üzerine okumalar yapan ilim yolcularına bir derleme yapma ihtiyacının varlığı belirdi. Bu nedenle *DİA'yı* İbn Hacer'in Nüzhetü'n-Nazar fî tavdihi Nuhbetü'l-Fiker isimli eserini merkeze alarak öncelikle Hadis Usûlü maddeleri için taradım. Bu çalışmanın ilk kısmını Hadis Usulü'ne dair *DİA* maddelerinin tespiti oluşturmaktadır. Çalışmada -içindekiler kısmında da görüleceği üzere- zihin dünyamızda hadisle ilgisi olduğunu düşündüğümüz kavramların yer aldığı, önemli maddeler verilerek temel bilgi birikiminin oluşması amaçlanmıştır. Sonra hadisle ilgili tasniflerin yer aldığı kısımlar oluşturularak okuyucunun zihnindeki şemayı bozmadan ilgili maddeler tanzim edilmiştir. İlim ehli için belki de en önemli nokta zayıf hadislerle ilgili kısımdır. O yüzden önce zayıflığın sebepleri İbn Hacer'in tasnifine göre sıralanmış ve akabinde bu sebeplerin doğurduğu sonuçlarla alakalı maddeler zikredilmiştir. Kategorize edemediğimiz ama önemli gördüğümüz maddeleri de en son bölümde kendi içlerinde bir alaka kurmaya özen göstererek düzenledik.. Her maddenin sonunda o maddeyi kaleme alan hocamızın ismi belirtilmiştir. Çalışmanın ikinci kısmı Hadis Edebiyatı dediğimiz literatür bilgisi üzerine olacaktır. Bunun yanında tarihi süreçte dönemine damgasını vurmuş muhaddislerin de tanıtıldığı maddeler düzenlenecektir. Çalışmanın üçüncü kısmı Türkiye'de akademik sahada yazılmış makalelerin konu merkezli düzenlendiği bir güncel hadis makaleler serisi olarak düşünülmektedir. Bu çalışma herhangi bir ücret vb. maddi kazanç için değil özellikle hadis üzerine çalışanlar için ellerinin altında doyurucu bilgileri bir arada topladıkları bir katalog oluşturmak için düşünülmüş olup her türlü tenkit ve görüşlerinizi bildirmeniz bizi memnun edecektir. Paylaşmak bilginin kirlenmesine neden olmaz düsturuyla talib-i ilim önünde sâil olup duaya muhtaçlığımızı arz ederiz. Son olarak bu maddeleri kaleme alan bütün hocalarımıza namazlarımızın ardından, aklımıza geldiği her vakit dua etmeyi ihmal etmeyelim. Ölenlere rabbimden rahmet niyaz ediyorum. Hayatta olanların ömürlerine bereket diliyorum. Vâhibu'l-İdrâk müzdâd eylesin îzânımızı.

Mustafa YÜCEER

I. HADİS USULÜ'NE GİRİŞ

1.HADİSLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR

A. HADİS (الحديث)

Hz. Peygamber'in sözlerini, fiillerini ve tasviplerini ifade eden terim; hadisleri tesbit, nakil ve anlamaya yönelik ilim.

I. TARİHÇE

A) Etimoloji ve Kapsam. "Eski" anlamındaki kadîmin zıddı olan hadîs kelimesi (çoğulu ehâdîs) tahdîs masdarından isim olup "haber" mânasına gelir. İnsana uyanıkken veya uykuda duyurulmak yahut vahyedilmek suretiyle iletilen her söze, ayrıca anlatılan kıssaya ("hadîsü Mûsâ" [Tâhâ 20/9; en-Nâziât 79/15], "hadîsü'l-cünûd" [el-Burûc 85/17]) ve yapılan konuşmaya da hadis denmektedir. Çeşitli âyetlerde Kur'ân-ı Kerîm'den "hâze'l-hadîs" (el-Kehf 18/6; en-Necm 53/59; el-Vâkıa 56/81), "ahsenü'l-hadîs" (ez-Zümer 39/23) diye bahsedilmektedir. Hz. Peygamber de Kur'an'ı ifade etmek üzere "ahsenü'l-hadîs, hayrü'l-hadîs, asdaku'l-hadîs" tabirlerini kullanmıştır (Buhârî, "Edeb", 70, "İʿtişâm", 2; Müslim, "Cumʿa", 43; Nesâî, "Ṣalâtü'l-ʿîdeyn", 22). Ehâdîs kelimesi, Ferrâ'nın belirttiğine göre "konuşulan şey" anlamındaki uhdûsenin çoğulu olmakla beraber sonradan hadisin çoğulu olarak kullanılmaya başlanmıştır. "Hadîsü'n-nebî" ifadesi yaygın olduğu halde "uhdûsetü'n-nebî" denmemesi de bunu göstermektedir.

Hadis kelimesi İslâmiyet'le birlikte farklı bir anlam kazanmış, âdeta onunla kadîm olan Kur'ân-ı Kerîm'in mukabili kastedilerek Resûl-i Ekrem'in sözlerine "el-ehâdîsü'l-kavliyye", fiillerine "el-ehâdîsü'l-fi'liyye" ve tasvip ettiği şeylere de (takrir) "el-ehâdîsü't-takrîriyye" denilmiştir (Ebü'l-Bekā, s. 370, 402). Hadis âlimleri, Hz. Peygamber'in yaratılışıyla ilgili özelliklerini (şemâil) ve ahlâkî vasıflarını da hadisin kapsamı içine almışlardır. Kendi sözleri hakkında hadis kelimesini ilk defa Resûl-i Ekrem'in kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Hüreyre'nin, kıyamet gününde kendisinin şefaatine ilk önce kimin nâil olacağını sorması üzerine Resûlullah, "Ey Ebû Hüreyre! Hadise olan merakını bildiğim için bu hadis hakkında ilk soruyu senin soracağını tahmin ediyordum" emiştir (Buhârî, "ʿİlim", 33; "Riḳāḳ", 51). Kadın sahâbîlerin, Hz. Peygamber'den, "Senin sözünden (bihadîsike) sadece erkekler faydalanıyor" (Buhârî, "İʿtişâm", 9) diyerek kendileriyle sohbet etmek üzere bir gün ayırmasını isterken hadis kelimesini kullanmalarını tasvip etmiş, sahâbe devrinde ve daha sonraki dönemlerde bu kelime, Resûl-i Ekrem'in sözleriyle onun fiillerini ve tasviplerini bildiren haberler anlamında kullanılmıştır.

Bazı âlimler, hadis teriminin kapsamını daha da genişleterek sahâbe ve tâbiînin şahsî beyan ve fetvalarını da bu kapsama almışlar, Hz. Peygamber'e ait olan hadislere merfû, sahâbeye ait olanlara mevkuf, tâbiîne ait olanlara da maktû adını vermişlerdir (İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VII, 33). Sonraları merfû, mevkuf ve maktû terimlerinin hepsini ifade etmek üzere haber

kelimesi kullanılmaya başlanınca bir kısım âlimler sadece merfû rivayetlere, bazıları da merfû ve mevkuf rivayetlere hadis demeyi uygun görmüşlerdir. Yine ilk devirlerde Resûl-i Ekrem'in söz, fiil ve takrirleriyle birlikte sahâbe ve tâbiîne ait her türlü haberi ifade etmek üzere eser kelimesi de kullanılmıştır. Hadis ile sünnetin kapsamları konusunda farklı görüşler bulunmakla beraber bu iki terimin eş anlamlı olarak Resûlullah'ın söz, fiil ve takrirleri için kullanılması özellikle hadis âlimleri arasında daha fazla kabul görmüştür. Sünnet ve hadisin çerçevesini daha da genişleterek Hz. Peygamber'in ahlâkını, şemâilini, peygamberlikten önce söylediklerini ve yaptıklarını da bu çerçeve içine alanlar olmuştur (İbn Teymiyye, XVIII, 10; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 635-636). II. (VIII.) yüzyıldan itibaren hadisi ifade etmek üzere kullanılan terimlerden biri de ilimdir. İlk dönemlerde ilim kelimesinin kapsamına Kur'an, hadis ve fıkhın girdiği, fakat sonraları ilim sözüyle daha çok hadisin kastedildiği anlaşılmaktadır (İmtiyâz Ahmed, s. 110-123).

B) Önemi. Hadisler, ihtilâfa düştükleri konularda insanları aydınlatan, böylece onlar için hidayet ve rahmet kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'in kendisine indirildiği (en-Nahl 16/44, 64) bir peygamberin sözü olarak üstün bir değer ifade ettiği gibi Kur'an'ı herkesten iyi anlayan ve âyetlerdeki ilâhî maksadın ne olduğunu en iyi bilen Allah resûlünün görüşü olarak da büyük önem taşır. Hz. Peygamber'in insanlara sözleriyle açıkladığı, fiilleriyle uygulanışını gösterdiği ilâhî emirlerin başında namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetler gelir. Namazların hangi vakitlerde, kaçar rek'at ve nasıl kılınacağı, orucun nasıl tutulacağı, zekâtın hangi mallardan, ne kadar verileceği, haccın nasıl yapılacağı gibi hususlar Kur'an'da yer almayıp hadislerle açıklık kazanmış, İslâm hukukunun birçok meselesi hadislerde verilen bilgilerle çözüme kavuşturulmuştur. Ayrıca Kur'an'da birkaç türlü yorumlanabildiği için mânası kolayca anlaşılmayan (müşkil) âyetler, şirkin "zulüm" kelimesiyle tefsir edilmesinde olduğu gibi geniş kapsamlı ifadelerle daha dar anlamların kastedildiği âyetler de hadis rivayetleri sayesinde yorumlanabilir. Hadisler aynı zamanda Kur'an'da yer almayan birçok meseleye açıklık getirmiş, bu konulardaki uygulama şekillerini göstermiştir. Meselâ bir kadının âdet halinde kılamadığı namazları kazâ etmeyeceği, bir erkeğin hanımının üzerine onun teyzesi ve halasıyla evlenemeyeceği, nesep yakınlığı dolayısıyla evlenilmesi haram olan kimselerle süt yakınlığı sebebiyle de evlenmenin haram olduğu gibi hususlar, ayrıca şüf'a hakkı ile ilgili hükümler, nineye ve baba tarafından akrabaya düşecek miras gibi meseleler Hz. Peygamber tarafından halledilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de temas edilmekle beraber hakkında fazla bilgi verilmeyen âhiret hayatıyla ilgili hususlar, kabir hayatı, yeniden dirilme, mahşer, hesap, mîzan, cennet ve cehennemdeki hayat gibi konular da hadisler sayesinde öğrenilebilmektedir. Ahlâkî faziletler, mânevî ve ruhî gelişimi sağlayacak kurallar, düzenli bir aile hayatı için gerekli olan davranış biçimleri, insanlar arasında içtimaî ve ticarî münasebetleri düzenleyen hükümler, yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkiler vb. konularda da hadislerde geniş bilgi bulunmaktadır.

Otuzdan fazla âyette Hz. Peygamber'e itaatin emredilmesi (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṭvʿa", "resûl" md.leri) ve özellikle, "Resulün size verdiğini alın, yasakladığından da sakının" (el-Haşr 59/7) şeklinde kesin bir tâlimatın bulunması, Kur'an'da açıkça zikredilmeyen hususlarda Resûl-i Ekrem'in ortaya koyduğu uygulamanın benimsenmesi gerektiğini

göstermektedir. Allah ile Peygamber'in verdiği hükümlere müslümanların aykırı davranma muhayyerliğinin bulunmadığını (el-Ahzâb 33/36), aralarında çıkan anlaşmazlıklarda Peygamber'i hakem tayin edip onun verdiği hükme gönül hoşnutluğu ile boyun eğmedikçe iman etmiş sayılmayacaklarını (en-Nisâ 4/65), Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı umanlarla Allah'ı çok zikredenler için Resûlullah'ın güzel bir örnek olduğunu" (el-Ahzâb 33/21) belirten âyetler, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin müslümanlar için vazgeçilmez bir önem taşıdığını ortaya koymaktadır. "Allah sana kitabı ve hikmeti indirdi, sana bilmediğin şeyleri öğretti" (en-Nisâ 4/113) ve, "Evlerinizde okunan Allah'ın âyetleriyle hikmeti hatırlayıp üzerinde düşünün" (el-Ahzâb 33/34) meâlindeki âyetlerde Kur'an ile birlikte anılan hikmetin, özellikle Kur'an ile yanyana zikredildiği zaman Resûlullah'ın kavlî ve fiilî sünnetini belirttiği kabul edilmektedir (Şâfiî, er-Risâle, s. 78, 93, 103). Allah'a imanı ve itaati emreden âyetlerde Resûlullah'a iman ve itaatin de şart koşulması âlimlerin bu kanaatini pekiştirmektedir. Bazı hadislerde yer alan, "Allah şöyle buyurdu" veya, "Rabbim bana şöyle emretti" gibi ifadeler Resûl-i Ekrem'in bazı hadislerinin vahiy mahsulü olduğunu göstermektedir. "Kudsî hadis" diye anılan bu nevi rivayetlerin aynı hadis kitabının değişik bahislerinde tekrarlandığı veya bir başka hadis kitabında yer aldığı zaman onun kudsî hadis olduğunu gösteren, "Allah şöyle buyurdu" ifadesinin görülmemesi, kudsî hadislerin tesbit edilemeyecek kadar fazla olduğu kanaatini uyandırmaktadır (İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, I, 174). Kur'ân-ı Kerîm yanında hadislerin de vahiy ürünü olduğuna dair görüşün en azından Hassân b. Atıyye'ye (ö. 130/748 [?]) kadar gittiği bilinmektedir (Dârimî, "Muḳaddime", 49). İslâm âlimlerinin büyük bir kısmıyla birlikte aynı görüşü benimseyen İmam Şâfiî Kur'an'ı vahy-i metlüv (okunan vahiy) saymış, bunun karşılığında sünnet veya hadislere de vahy-i gayr-i metlüv (okunmayan vahiy) denilmiştir. Ancak hadisler anlamla birlikte lafzın da Allah'a ait olmaması, hem lafzı hem mânasıyla mûciz olmaması, bizzat Hz. Peygamber'in emriyle tamamının yazıya geçirilmemesi ve ibadet maksadıyla ezberlenip okunmaması bakımından Kur'an'dan ayrılmaktadır.

İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre hadislerin lafızları Peygamber'e, mâna ve mefhumu Allah'a aittir. Bu sebeple kutsî ve nebevî hadislere vahy-i gayr-i metlüv yanında "vahy-i hafî" de denilmiştir. Muhammed Hamîdullah'a göre Resûl-i Ekrem Allah'ın gönderdiği bir elçi olduğu için her elçi gibi onun da göreviyle ilgili hususlarda kendisini gönderenin tâlimatına göre konuşması ve davranması gerekir. Nitekim, "Elçinin size getirdiği şeyleri alın ve sizi menettiği şeylerden kaçının" (el-Haşr 59/7) meâlindeki âyet de bunu kanıtlamaktadır (İA, XI, 243). Esasen İmam Şâfiî de Allah'ın Peygamber'e iki türlü emri olduğunu belirterek bunların ilkini "vahiy" (Kur'an) ikincisini "risâlet" diye anarken aynı mantıkla hareket etmiş olmalıdır (el-Üm, V, 127).

Hadislerin mâna ve mefhumlarının vahiy kaynaklı olduğunu savunanlar bunların ya Cebrâil vasıtasıyla bildirildiğini (Dârimî, "Muḳaddime", 49; Şâtıbî, IV, 24) veya uykuda yahut uyanıkken ilham edildiğini söylerler. Cebrâil'in zaman zaman insan şeklinde Hz. Peygamber'in yanına gelerek bazı ibadetlerin mahiyeti ve uygulama şekilleri konusunda açıklamalarda bulunması (Müsned, II, 325; IV, 129, 161, Müslim, "Mesâcid", 166, 167), ayrıca yahudi âlimlerinin Resûl-i Ekrem'i denemek amacıyla sordukları veya soracakları soruların (Müsned, III, 108, 113), yahut bazı müslümanların bilmedikleri hususlarda ona yönelttikleri soruların (Buhârî, "Ḥac", 17, "ʿUmre", 10, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 2) cevaplarını öğretmesi hadis ve

sünnetin vahiyle yakın ilgisini göstermektedir. Âlimler, Hz. Peygamber'in Allah'tan Kur'an vahyinden başka vahiy aldığına bazı âyetlerde de işaret edildiğini belirtirler. Meselâ Hz. Hafsa'ya bir sır veren Resûl-i Ekrem'in bunu kimseye söylememesini tenbih ettiği halde Hafsa'nın o sırrı Âişe'ye söylemesi üzerine Allah'ın bu durumu resulüne bildirmesi ve daha sonra bu olayın Kur'an'da anlatılması (et-Tahrîm 66/3); 6. yılın Zilkade ayında (Mart 628) umre yapmak için Mekke'ye hareket etmeden önce Resûl-i Ekrem'in rüyasında Mekke'ye girip tavaf ettiğini görmesi ve bunu ashabına haber vermesi, fakat Hudeybiye'den öteye gidemeyip burada Mekkeliler'le bir antlaşma yapmak zorunda kalınca bazı sahâbîlerin üzüntülerini Resûlullah'a bildirerek vaadinin gerçekleşmediğini hatırlatmaları üzerine Peygamber'in rüyasının doğruluğunu belirten âyetin nâzil olması (el-Feth 48/27) ve diğer bazı örnekler, Resûl-i Ekrem'e Kur'an vahyinin dışında da Allah tarafından bilgi ulaştırıldığını ortaya koymaktadır. Şu halde hadislerde Peygamber'in rolü söyleyeceği bir şeyi kendi söz kalıplarına dökmek veya fiil ve davranışlarıyla sergilemekten ibarettir. Buna karşılık Hanefî imamlarının vahiy tasnifine göre (Erdoğan, s. 77-78) hadislerin oluşmasında Resûlullah'ın re'y ve ictihadının da rolü vardır. Ancak onun sürekli vahyin kontrolünde bulunması, risâletiyle ilgili konularda nâdiren vuku bulmuş olan hatalı görüş ve ictihadlarının vahiyle düzeltilmesi sebebiyle (meselâ bk. el-Enfâl 8/67; et-Tevbe 9/43; et-Tahrîm, Abese 80/1-10) bu nevi hadisler de bir tür vahiy sayılmıştır.

Resûl-i Ekrem'in "ismet" sıfatıyla da ilgili olan, ayrıca onun yüksek aklî ve zihnî melekesi (fetânet), geniş tecrübeleri sayesinde isabetli ictihadlarda bulunması gerektiği fikrinden kaynaklandığı anlaşılan bu son görüş dikkate alındığında, hadislerin vahiy mahsulü veya Peygamber'in re'y ve ictihadları sayılması hususundaki görüş farklılıklarının, hadislerin değeri bakımından pratikte fazla önemi kalmamaktadır. Zira Resûl-i Ekrem'in geniş anlamda dini ilgilendiren söz, fiil ve takrirlerinin ilâhî otoritenin denetimi altında tutulup gerektiğinde tashih edilmesi, hadislerin genel olarak vahyin maksadına uygunluğunu ve hükümlerinin bağlayıcılığını kabul etmeyi gerekli kılmaktadır. Bütün bu hususlar, Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetinin hukukî bakımdan taşıdığı değeri de göstermektedir. Resûl-i Ekrem'in saygınlığına, verdiği hükümlerin önemine işaret eden âyetler onun sözlerinin, emir ve yasaklarının Kur'an'daki hükümlerden ayrı tutulamayacağını, bunların İslâmî hükümlerin bir parçası olarak kabul edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır (Şâtıbî, IV, 14-15). Hz. Peygamber bu durumu, "Bana kitapla birlikte onun bir benzeri daha verildi" (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5) sözüyle ifade etmiştir. Muâz b. Cebel'in, Yemen'e vali olarak gönderileceği sırada orada nasıl hükmedeceğini soran Hz. Peygamber'e Kur'an'da bulamadığı konularda Resûlullah'ın sünnetine başvuracağını söylemesi ve bunun Resûl-i Ekrem tarafından memnuniyetle karşılanması, Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in de hilâfetleri süresince Kur'an'da bulamadıkları konularda hadise müracaat etmeleri, sünnet ve hadisin Kur'an'dan sonra başvurulacak ikinci kaynak olduğunu göstermektedir. Bütün mezhep imamları, kanaatleri sahih bir hadise ters düştüğü takdirde şahsî görüşlerinden vazgeçerek o hadisi benimsediklerini söylemişlerdir. İmam Şâfiî'nin, "Resûlullah'ın sözü yanında kimin başka bir hücceti bulunabilir" (Şa'rânî, I, 212) demesi ilk imamların hadise bakış açısını yansıtır.

C) Tesbiti. Eskiden beri şiir, hitabet, savaş kıssaları (eyyâmü'l-Arab) ve nesep bilgilerinden oluşan kültürlerini şifahî yolla nakletme geleneğine sahip olan Araplar'ın ezberleme yetenekleri

çok gelişmişti. Bununla beraber İslâmiyet'in doğuşu sırasında önemli bir ticaret merkezi konumunda bulunan Mekke'de okuma yazma bilenlerin sayısı Medine'ye nisbetle daha çoktu. Bunlardan müslüman olanlar, İslâmiyet'in ilk devirlerinde Hz. Peygamber'in emirleri doğrultusunda hareket ederek Kur'ân-ı Kerîm'i yazmakla meşgul olmuştu. Öte yandan kendi sözlerinin ilâhî kitapla karışması ihtimalini veya hadisleri yazmakla uğraşırken Kur'an'ın ihmal edilebileceğini göz önünde bulunduran Resûl-i Ekrem hadislerin sadece şifahî olarak rivayet edilmesine izin vermiştir (Müslim, "Zühd", 72). Esasen sahâbîler, Allah ile devamlı surette irtibatta bulunduğunu bildikleri Peygamber'e samimiyetle inanıp bağlandıkları için onun her buyruğunu ve hareketini büyük bir dikkatle takip ederek hâfızalarına nakşediyorlardı. Yazılı kaynaklara önem veren çağdaş zihniyetin aksine o günün insanları fevkalâde bir hâfıza gücüne sahipti (Seyyid Hüseyin Nasr, s. 89). Sade ve tabii yaşayışları sebebiyle zihinleri berrak olan bu insanların içinde, işittikleri uzun bir şiiri veya hitabeyi hemen ezberleyebilecek kadar güçlü hâfızaya sahip bulunanlar vardı. Hz. Peygamber'in bazı önemli sözlerini üçer defa tekrarlaması (Buhârî, "ʿİlim", 30) ve kelimeleri "sayılacak derecede" yavaş telaffuz etmesi (Buhârî, "Menâḳıb", 23) sebebiyle dinleyiciler söylediklerini kolayca öğrenebiliyorlardı. Ziraat ve ticaret gibi işlerle meşgul olduklarından Resûl-i Ekrem'in yanında bulunamayan sahâbîler ilk fırsatta onun söylediği sözleri öğrenmeye çalışırlardı. Resûlullah'ın meclislerine nöbetleşe katılan ve emirlerini dinleyip bellemeye gayret eden sahâbîler de (Buhârî, "ʿİlim", 27) duyup öğrendikleri hadisleri kendi aralarında müzakere ediyorlardı (Hatîb, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî, I, 236-239). Ashabın son derece önem verdiği bu müzakere geleneği daha sonra da devam ettirilmiştir (Dârimî, "Muḳaddime", 51). Hz. Peygamber'in, sahâbîlere kendi sözlerini dinleyip öğrenmelerini emretmesi ve öğrendiklerini başkalarına tebliğ edenlere hayır duada bulunması (Buhârî, "ʿİlim", 9, "Ḥac", 132; Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 10; Tirmizî, "ʿİlim", 7), onların hadisleri bir ibadet vecdiyle öğrenip başkalarına nakletmelerini sağlamıştır. Ayrıca Mescid-i Nebevî'nin bitişiğinde oturan ve sayıları genellikle yetmiş civarında olan (Buhârî, "Ṣalât", 58) ehl-i Suffe de Resûlullah'tan hadis tahsil etmişlerdir. Bazı hadislerin değişik sayıda sahâbî tarafından rivayet edilmesi, Hz. Peygamber'in onu söylediği veya huzurunda bir olay meydana geldiği sırada yanında bulunanların sayısıyla ilgilidir. Sahâbîlerin Resûl-i Ekrem'den bizzat duymadıkları hadisleri öğrenme gayretleri onun vefatından sonra da devam etmiştir. Câbir b. Abdullah'ın, Abdullah b. Üneys'in bildiği bir hadisi ondan öğrenmek için Medine'den Şam'a yolculuk yaptığı (Buhârî, "ʿİlim", 19), Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin, Resûl-i Ekrem'den duyduğu bir hadisi Mısır'da bulunan Ukbe b. Âmir el-Cühenî ile görüşerek kontrol etmek maksadıyla Medine'den oraya kadar gittiği (Müsned, IV, 159) bilinmektedir.

Hz. Peygamber'in hadisleri yazmak isteyen herkese izin vermediği bilinmekle birlikte onun hadisleri yazmayı kesinlikle yasakladığını söylemek de mümkün değildir. Nitekim Abdullah b. Amr b. Âs gibi okuma yazma bilen genç ve dikkatli sahâbîlerle (Müsned, II, 403; İbn Kuteybe, s. 365-366) hâfızasının zayıflığından şikâyet edenlere (Tirmizî, "ʿİlim", 12; Hatîb, Taḳyîdü'l-ʿilm, s. 65-68) hadisleri yazma konusunda izin vermiş, bir konuşmasının yazılıp kendisine verilmesini isteyen Yemenli Ebû Şah gibi kimselerin isteklerini de reddetmemiştir (Buhârî, "Luḳaṭa", 7, "Diyât", 8). Daha sonraki yıllarda ise âyetlerin çoğunun nâzil olması, bunların yazımında gerekli titizliğin gösterilmesi, Kur'an hâfızlarının çoğalması, müslümanların ekseriyeti tarafından Kur'an üslûbunun kavranması ve artık kendi sözlerinin Kur'an'la karışması ihtimalinin veya hadisle meşgul olup Kur'an'ı ihmal etme endişesinin kalmaması

üzerine hadisleri yazmak isteyenlere izin vermiştir (Tirmizî, “ʿİlim”, 12; Dârimî, “Muḳaddime”, 43; ayrıca bk. KİTÂBET). Vefatından bir müddet önce Resûlullah’ın müslümanlara doğru yoldan ayrılmamaları için bir mektup yazmayı düşünmesi (Buhârî, “ʿİlim”, 39) ve sözlerinin Ebû Şah için yazılmasına izin vermesi, onun hayatının son döneminde de hadislerin yazılmasına karşı olmadığını göstermektedir.

Resûl-i Ekrem’den bu konuda izin alan sahâbîler duyup öğrendikleri hadisleri hem ezberlediler hem de yazdılar (Müsned, II, 403). “Sahîfe” adıyla anılan bu belgeleri kaleme alan sahâbîler arasında, 1000 civarında hadis ihtiva eden eṣ-Ṣaḥîfetü’ṣ-ṣâdıḳa’nın sahibi Abdullah b. Amr b. Âs başta olmak üzere Sa‘d b. Ubâde, Muâz b. Cebel, Ali b. Ebû Tâlib, Amr b. Hazm el-Ensârî, Semüre b. Cündeb, Abdullah b. Abbas, Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Ebû Evfâ ve Enes b. Mâlik bulunmaktadır. Bu ilk yazılı kaynaklardan biri olup Ebû Hüreyre tarafından talebesi Hemmâm b. Münebbih’e yazdırılan ve içinde 138 hadis bulunan Ṣaḥîfetü Hemmâm b. Münebbih (eṣ-Ṣaḥîfetü’ṣ-ṣaḥîḥa) ilk defa Muhammed Hamîdullah tarafından yayımlanmıştır (sahîfeler için bk. literatür). Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’den oğlunun, ondan da torununun rivayet ettiği, Müsnedü Büreyd adıyla anınan kırk hadislik cüz de burada zikredilmelidir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 541, vr. 136a-174b). el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde, Hz. Peygamber devrinde hadislerin yazılmasıyla ilgili olarak “Kitâbetü’l-ilm” adıyla bir bab açan Buhârî’nin (“ʿİlim”, 39), aksi görüşe dair bilgi nakletmemesine bakarak Asr-ı saâdet’te hadislerin yazıldığı kanaatini taşıdığı söylenebilir. İlk devirlerde hadislerin kitap haline getirilmesi durumunda onların Allah’ın kitabına denk tutulacağı veya Kur’an’dan çok hadislerle meşgul olunacağı endişesini taşıyanlar hadislerin ezberlenmesini tavsiye etmiş, daha müsamahakâr olanlar ise ezberlemeden önce yazılabileceğini, fakat ezberledikten sonra yazılı metinlerin imha edilmesi gerektiğini söylemişlerdir (Hatîb el-Bağdâdî, Taḳyîdü’l-ʿilm, s. 58-63). Ayrı şehirlerde bulunan sahâbîlerin Hz. Peygamber’den bizzat duymadıkları hadisleri birbirlerinden istedikleri, bu arada Muâviye’nin talebi üzerine Mugīre b. Şu‘be’nin ona bazı hadisleri yazıp gönderdiği bilinmektedir (Buhârî, “İʿtiṣâm”, 3; başka yazışma örnekleri için bk. İmtiyâz Ahmed, s. 299-302, 500-540). Kur’an’ın ihmal edileceği düşüncesiyle başlangıçta hadislerin yazılmasına karşı olan sahâbîler arasında Abdullah b. Mes‘ûd, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Abbas, Ebû Saîd el-Hudrî ve Abdullah b. Ömer de bulunmaktadır. Fakat onların hemen hepsi sonradan dikkatsiz ve samimiyetsiz râvileri görünce bu kanaatlerinden vazgeçerek hadislerin yazılmasını tavsiye etmiş, talebelerine hadis yazdırmış, hatta kendileri de hadislerin yazılı olduğu metinler edinmişlerdir.

D) Rivayeti. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi bazı idarecilerin çok hadis rivayet edilmesine karşı tavır almalarına bakarak onların hadislere veya hadis râvilerine güvenmedikleri sonucunu çıkarmak doğru değildir. Hulefâ-yi Râşidîn’in çözümünü Kur’an’da bulamadığı birçok meselede hadise başvurduğu, hatta ortaya çıkan problemlere çözüm getirecek hadislerin mevcut olup olmadığını tesbit etmek için sahâbîlerle istişare ettiği bilinmektedir (Buhârî, “Ṭıb”, 30; Müslim, “Selâm”, 98; Ebû Dâvûd, “Ferâʾiż”, 5; Tirmizî, “Ṭalâḳ”, 23; Dârimî, “Muḳaddime”, 20). İlk halifelerin hadis rivayetindeki titizliği, hâfızaya dayanan rivayete ağırlık vermek suretiyle rivayetin içerdiği konular üzerinde yeterince düşünmeyi ihmal etme gibi bir endişeden kaynaklanmış olabilir. Hz. Ömer’in, Irak bölgesine gönderdiği adamlarıyla birlikte Medine

dışına kadar yürüyerek onlara gittikleri yerdeki insanların yeni müslüman olduklarını, bu sebeple henüz Kur'an'ı doğru okuyamadıklarını hatırlatması ve bu durumdaki kimselere önemli meselelerde ihtiyaçlarına yetecek kadar hadis rivayet edip fazlasından kaçınmalarını özellikle tenbih etmesi de (İbn Mâce, "Muḳaddime", 3; Dârimî, "Muḳaddime", 28) aynı endişeye dayanmalıdır. Ferâiz ve sünneti Kur'an öğrenir gibi öğrenmeyi tavsiye eden (Dârimî, "Ferâʾiż", 1), Kādî Şüreyh'e çözümünü Kur'an'da bulamadığı bir mesele için Resûlullah'ın sünnetine başvurmasını emreden (Dârimî, "Muḳaddime", 20) Hz. Ömer'in hadislerin rivayetine karşı olduğunu düşünmek mümkün değildir. Onun sahâbîleri az hadis nakletmeye zorlamasının bir sebebi de rivayet konusunda onları mümkün olduğu kadar titiz davranmaya sevketmek istemesidir.

Bazı sahâbîler, çok hadis rivayet etmenin hadis metinlerinde fazlalık veya eksiklik türünden hatalara sebebiyet verebileceği ve böylece Hz. Peygamber'e yanlış sözler isnad edileceği endişesini taşımışlardır. Esasen her duyduğunu rivayet etmesinin insanı yalancı durumuna sokabileceğini belirten hadis de (Müslim, "Muḳaddime", 5) onları bu konuda ihtiyatlı davranmaya ve az hadis rivayet etmeye sevketmiştir. Nitekim ilk dört halife ile Zübeyr b. Avvâm, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Zeyd b. Erkam, Abdullah b. Ömer gibi sahâbîler bu konuda son derece ihtiyatlı davranmış ve hadisleri lafzen rivayet etmeye itina göstermişlerdir. Hadis rivayetinde ihtiyatlı olmakla beraber bilgisini başkalarından esirgeyenleri kınayan âyet ve hadislerin tesiriyle (el-Bakara 2/159-160, 174-176; Buhârî, "ʿİlim", 42; İbn Mâce, "Muḳaddime", 24; Müsned, II, 296, 499, 508) Hz. Âişe, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Mesʿûd, Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hüreyre gibi sahâbîler bu konuda daha rahat davranmış ve hadislerin mâna ile rivayet edilmesine karşı çıkmamışlardır (ayrıca bk. RİVAYET).

Hz. Peygamber zamanında müslümanlar, hadis rivayetinde yanılma veya unutleyebileceğini düşünmemişlerdir. "Kalplerinde olanı kendilerine haber verecek bir sûrenin indirilmesinden" (et-Tevbe 9/64) korkan münafıklar da Resûl-i Ekrem'in söylemediği bir sözü ona isnat etmekten çekinmişlerdir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra hadislerin kabulünde daha titiz davranma gereğini duyan Hulefâ-yi Râşidîn ve önde gelen sahâbîler, Resûlullah'tan bizzat duymadıkları bir hadisi rivayet edenlerden ya Hz. Ömer'in yaptığı gibi o hadisi Allah'ın resulünden duyan bir şâhid getirmelerini istemiş (Buhârî, "İstiʾẕân", 13, "İʿtiṣâm", 13) veya Hz. Ali'nin yaptığı gibi hadisi Hz. Peygamber'den duyduğuna dair yemin ettirmiş (Müsned, I, 2, 10), yahut da Hz. Âişe'nin yaptığı gibi râvisinin iyi öğrenip öğrenmediğini anlamak için aradan uzun zaman geçtikten sonra tekrar sorarak hadisi kontrol etmiştir (Müslim, "ʿİlim", 14).

Hz. Ebû Bekir'in Resûlullah'tan duyan sahâbîlerden derleyip yazdığı 500 hadisi yakması, rivayet sırasında bir hata yapılmış olabileceği endişesinden kaynaklanmıştır (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, s. 5). Hadislerin yazılmasını düşünen Hz. Ömer'in, ileri gelen sahâbe ile bir ay boyunca istişare ettikten sonra bu düşüncesinden vazgeçmesi de bu işin Kur'an'ın ihmaline yol açabileceği kaygısına dayanmaktadır (Hatîb, Taḳyîdü'l-ʿilm, s. 50-51). Zira ilk iki halife ile önde gelen diğer sahâbîlerin Resûlullah tarafından yasaklanmış bir işi yapmaya teşebbüs etmesi söz konusu olamazdı.

Hadisleri bir kitapta toplamayı düşünen kimseleri haklı çıkaran sebepler zamanla yoğunluk kazanmıştır. Halife Ömer devrinden itibaren fetihlerin gittikçe çoğalması, hadisleri bilen sahâbîlerin vefat etmesi, sahâbenin Medine'den ayrılmasını doğru bulmayan Hz. Ömer'in vefatından sonra halife Osman'ın buna engel olmaması üzerine birçok sahâbînin Medine'den ayrılması bu konuda tedbir almayı gerekli kılmıştır. Yeni fethedilen ülkelerin halkından kötü niyetli kimselerin özellikle son iki halifenin şehid edilmesinden sonra dini bozmaya teşebbüs etmeleri, hadisleri yazıyla tesbit edip koruma altına almayı icap ettirdiği için başlangıçta bu işe karşı olanların çoğu daha sonra buna taraftar olmuş, tanınmış sahâbîlerin öğrencileri onlardan duyduklarını kaydetmek için kâğıt bulamadıkları zaman elbiselerine, semerlerin arkasına, hatta duvarlara bile yazacak kadar bu konuyu önemsemişlerdir (Dârimî, "Mukaddime", 43). Böylece hadisler, onları rivayet etmeyi ibadet sayan gayretli kişilerin himmetleri sayesinde kaybolmaktan kurtulmuştur. Bir tesbite göre hicretin I. asrında tâbiînden olan talebelerine hadis yazdıran sahâbîlerin sayısı elliyi bulmuştur (M. Mustafa el-A'zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı, s. 34-58).

Hadis rivayetiyle meşgul olan tâbiîler sahâbîlerden çok daha fazladır. Bunlar arasında, bir hadis için günlerce yolculuk yapmayı göze alan Saîd b. Müseyyeb, duydukları rivayetleri hemen kaydetmeleriyle tanınan Saîd b. Cübeyr ve İbn Şihâb ez-Zührî gibi birçok muhaddis zikredilebilir. Tâbiîler içinde, önceleri hadislerin yazılmasına karşı iken sonradan bu fikirden vazgeçenlerle hayatlarının ilk dönemlerinden itibaren hadisleri yazmadığına pişmanlık duyanların çok oluşu, bu nesilde hadisleri yazma işinin büyük tasvip gördüğünü ortaya koymaktadır.
E) Tedvîni ve Tasnifi. Hadislerin tedvînini çabuklaştıran sebeplerin başında, Hz. Osman'ın şehid edilmesi olayından hemen sonra Havâric ve Gāliyye gibi siyasî fırkaların, I. (VII.) yüzyılın sonlarından itibaren Kaderiyye ve Mürcie, bir müddet sonra da Cehmiyye ve Müşebbihe gibi itikadî mezheplerin ortaya çıkması gelir. Muhafazakâr çoğunluğa karşı olan bu fırka ve mezhep taraftarlarının işlerine gelmeyen hadisleri inkâr etmeleri, görüşlerini takviye etmek maksadıyla hadis uydurmaları, hadisleri toplamakla meşgul olan kişileri konu üzerinde düşünmeye ve önlem almaya sevketmiştir. Özellikle Şîa'nın kendi grupları, daha sonra Abbâsî hilâfeti taraftarlarının halifeler lehinde rivayetler icat etmeleri, ayrıca bazı menfaatçilerle ırk ve mezhep taassubuna kapılmış cahillerin ve İslâm aleyhtarlarının kendi düşünceleri doğrultusunda hadis uydurup yaymaları, bazı kimselerin iyi niyetle de olsa bunlara hadis uydurarak karşılık vermesi (bk. MEVZÛ), tedvîne taraftar olmayan muhaddislerin bu konuya yaklaşımlarını değiştirmiştir. Ayrıca bu tür gelişmeler onları dikkatsiz ve samimiyetsiz râvilere karşı daha temkinli davranmaya, rivayet ettikleri hadisleri kimden aldıklarını sormaya, bid'atçıların rivayetlerinden kaçınmaya sevketmiş (Dârimî, "Mukaddime", 38) ve I. (VIII.) yüzyılın ilk yarısından itibaren rivayette isnad konusu gündeme gelmiştir. İsnadın başlamasından itibaren Ehl-i sünnet'e mensup râvilerin rivayetleri kabul görmüş, ehl-i bid'atın rivayetleri alınmamıştır (Müslim, "Mukaddime", 5). Bunun sonucu olarak hadisi bir ihtisas sahası olarak gören kimseler tarafından râviler titizlikle takip edilmiş; yaşayışları, dindarlık ve dürüstlükleri, bid'atla ilgileri bulunup bulunmadığı, özellikle yalan söyleyip söylemedikleri, hâfızalarının zayıf olup olmadığı araştırılmış ve böylece daha I. yüzyılda cerh ve ta'dîl* ilmi doğmuş, bunun sonucunda râvilerin hal tercümeleri hakkında geniş bir birikim meydana gelmiştir.

684-705 yılları arasında Emevîler'in Mısır valisi olan Abdülazîz b. Mervân'ın bir mektubu, erken devirlerden itibaren hadisleri kötü niyetli kişilerden korumak amacıyla devlet adamlarının bile gayri resmî olarak hadis tedvîniyle ilgilendiklerini göstermektedir. Abdülazîz b. Mervân, Bedir Gazvesi'ne katılan yetmiş sahâbî ile görüştüğü söylenen muhaddis Kesîr b. Mürre el-Hadramî'ye yazdığı bu mektupta, Ebû Hüreyre'nin rivayetlerine sahip olduğunu belirttikten sonra ondan diğer sahâbîlerden duyduğu hadisleri yazıp kendisine göndermesini istemektedir. Bu mektubun sonucu bilinmemekle beraber Halife Ömer b. Abdülazîz, ileri gelen âlimlerin hadisleri yazma işine artık karşı çıkmayacağını anlayınca hem samimiyetsiz kişilerin hadislere zarar vermesini önlemek, hem de o güne kadar bir araya getirilmemiş olan sahih hadisleri kaybolmaktan kurtarmak için tedvîn işini resmen başlatmaya karar vermiştir. Halife valilere, Medine halkına, tanınmış âlimlere ve bu arada Medine valisi ve kadısı Ebû Bekir b. Hazm'e gönderdiği yazıda âlimlerin ölüp gitmesiyle hadisin yok olmasından endişe duyduğunu, bu sebeple Hz. Peygamber'in hadislerinin ve sünnetlerinin araştırılıp yazılmasını istediğini ifade etmiştir (Dârimî, "Muḳaddime", 43; Buhârî, "ʿ İlim", 34; Hatîb, Taḳyîdü'l-ʿ ilm, s. 106). Ashabın fetvalarını sünnet olduğu düşüncesiyle yazan, hatta duyduğu her rivayeti kaydettiği çok sayıda kitaba sahip bulunan İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), ulaşabildiği hadisleri derleyerek halifeye göndermek suretiyle onun emirlerini ilk uygulayan muhaddis olmuştur. Ömer b. Abdülazîz de toplanan bu hadisleri çoğaltarak çeşitli bölgelere göndermiştir (İbn Abdülber, I, 331). Sahâbe tarafından kaleme alınan sahîfeler bir yana, bir tesbite göre I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısı ile II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında 400 kadar muhaddis tarafından hadislerin yazıldığı artık belgeleriyle bilinmektedir (M. Mustafa el-A'zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı, s. 58-161; İmtiyâz Ahmed, s. 416-590).

Hadislerin tedvîni tamamlanınca bunların sistemli birer kitap haline getirilmesi ve böylece aranan hadisleri kolayca bulmaya imkân verecek usullerin geliştirilmesi yönündeki çalışmalar ağırlık kazanmıştır. Bazı âlimler hadisleri konularına göre tasnif etmeyi ve bu şekilde "musannef" adı verilen türde eserler yazmayı denerken bazıları da hadisleri ilk râvileri olan sahâbîlerin adlarına göre sıralayarak "müsned" denen türde kitaplar telif etmeyi tercih etmiştir. Hadisleri bablara göre sıralamaya kimin daha önce başladığı bilinmemekle beraber Tirmizî (Kitâbü'l-ʿ İlel, s. 738) ve daha geniş bir şekilde Râmhürmüzî'nin verdiği bilgiye göre bu konuda ilk çalışmayı, genellikle el-Muṣannef (el-Câmiʿ, es-Sünen, el-Muvaṭṭaʾ) diye anılan eserleriyle Mekke'de İbn Cüreyc (ö. 150/767), Yemen'de Ma'mer b. Râşid, Basra'da İbn Ebû Arûbe ile Rebî' b. Sabîh (Subeyh), Kûfe'de Süfyân es-Sevrî, Medine'de Mâlik b. Enes, Horasan'da Abdullah b. Mübârek, Rey'de Cerîr b. Abdülhamîd, Şam'da Velîd b. Müslim gibi muhaddisler yapmıştır (el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl, s. 611-614). İlk tasnif çalışmalarıyla tanınan bazı muhaddislerin II. (VIII.) yüzyılın ortalarında vefat etmesi, bu çalışmaların aynı yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren hazırlanmış olduğunu göstermekte, dolayısıyla tedvîn ve tasnif işlerini kesin bir çizgiyle birbirinden ayırmaya imkân bulunmadığını ortaya koymaktadır. Yemenli muhaddis Ma'mer b. Râşid'in günümüze ulaşan el-Câmiʿ adlı eseri ilk tasnif mahsullerinin genel yapısı hakkında fikir vermektedir (bk. literatür). II. (VIII.) yüzyılda tasnif edilen eserlerle III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında kaleme alınan hadis kitaplarının çoğunda Hz. Peygamber'in hadisleri sahâbeye ait görüşlerden ve tâbiînin fetvalarından ayrılmamıştır. Mâlik b. Enes'in el-Muvaṭṭaʾ adlı eseri bu nevi teliflerin belirgin özelliğini taşımaktadır. II. (VIII.) yüzyılda sağlam

hâfızaları, güvenilir rivayetleri ve isabetli tenkitleriyle hadislerin daha sonraki nesillere aktarılmasını sağlayan diğer muhaddisler arasında Abdurrahman el-Evzâî, Şu‘be b. Haccâc, Hammâd b. Seleme, Leys b. Sa‘d, Cerîr b. Abdülhamîd, İsmâil b. Uleyye, Abdullah b. Vehb, Vekî‘ b. Cerrâh, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Abdurrahman b. Mehdî bulunmaktadır.

Genellikle III. (IX.) yüzyılda hadis kitaplarında değişik ihtiyaçlara göre muhtelif sistemler uygulanmıştır. Bunların en yaygın iki şekli, hadislerin râvi adlarına (ale’r-ricâl) ve konularına (ale’l-ebvâb) göre tasnif edilmesidir. Hadislerin ilk râvisi olan sahâbîlerin adlarını esas alarak her sahâbînin bütün rivayetlerini sağlamlık derecesine bakmadan bir araya getiren müsnedlerin ilk musannifleri olarak Esed b. Mûsâ (ö. 212/827), Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî, Yahyâ b. Abdülhamîd el-Himmânî, Müsedded b. Müserhed ve Nuaym b. Hammâd’ın adları zikredilmektedir. Bunların eserleri hakkında fazla bilgi bulunmamakla beraber Ebû Dâvûd et-Tayâlisî’nin (ö. 204/819) el-Müsned’i ile Mekke’de kaleme alınan ilk müsnedler arasında sayılması gereken Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî’nin (ö. 219/834) el-Müsned’i, ve en hacimli hadis külliyatından biri olan Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) el-Müsned’i günümüze ulaşmıştır (bk. Literatür). Râvi adlarına göre tasnif edilen kitaplardan olan mu‘cemlerde rivayetler sahâbe adına veya mu‘cemi tasnif eden muhaddisin hocalarının adlarına yahut râvilerin yaşadığı şehirlere göre tertip edilmiştir. Taberânî’nin üç mu‘cemi bu türün en tanınmış örnekleridir. Konularına göre tasnif edilen, bu sebeple genel olarak “musannef” diye anılan hadis kitaplarının ilk örnekleri de Ma‘mer b. Râşid’in el-Câmiʿi ile Mâlik b. Enes’in el-Muvaṭṭaʾıdır. Bu türün III. (IX.) yüzyıldaki ilk örnekleri arasında Abdürrezzâk es-San‘ânî’nin (ö. 211/826-27) el-Muṣannef’i ile Ebû Bekir b. Ebû Şeybe’nin el-Muṣannef’i gösterilebilir (bk. Literatür). III. yüzyılda tasnif edilen en önemli hadis kitapları olarak Kütüb-i Sitte kabul edilmektedir. Bunların içinde, sadece sahih hadisleri toplamayı hedef aldıklarından Buhârî ile Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’leri Kur’an’dan sonra İslâm’ın en güvenilir iki kitabı sayılır. Bu altı kitabın sonuncusu olarak Mâlik b. Enes’in el-Muvaṭṭaʾını veya Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî’nin es-Sünen’ini (el-Müsned) gösterenler olmuşsa da yaygın kanaate göre altıncı kitap İbn Mâce’nin es-Sünen’idir. Diğerleri Ebû Dâvûd’un es-Sünen’i, Tirmizî’nin es-Sünen diye de anılan el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’i ve Nesâî’nin el-Müctebâ diye de bilinen es-Sünen’idir. Bu yüzyılda birçok muhaddisin yetişmesinde emeği geçen, hadislerle râvileri ve hadis kitaplarına dair tenkitlerinden faydalanılan diğer muhaddisler arasında Affân b. Müslim, Saîd b. Mansûr, İbn Sa‘d, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, İshak b. Râhûye, Ebû İshak el-Cûzcânî, Ebü’l-Hasan el-İclî, Ebû Zür‘a er-Râzî, Bakī b. Mahled, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī, İbn Ebû Âsım ve Bezzâr’ın adları sayılabilir.

III. (IX.) yüzyılda hadislerin muhtevasıyla ilgili çalışmalar da yapılmış olup Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’ın kırk yılda meydana getirdiği Ġarîbü’l-ḥadîs̱ adlı eseri bu yeni türün örneği olarak zikredilmelidir. Daha sonra da bu türde pek çok kitap yazılmıştır.

IV. (X.) yüzyılda da hadis tahsili için seyahat etme geleneği sürmekle beraber artık hadislerin kitaplarda toplanmış olması sebebiyle şifahî rivayet yavaşlamaya başlamış, genellikle orijinal kitap telifi yerine daha önceki yüzyıllarda meydana getirilen hadis kitaplarından derleme ve ihtisarlar yapılmaya başlanmıştır. Bundan dolayı âlimler IV. yüzyılın başını mütekaddimîn

döneminin sonu, müteahhirîn devrinin başlangıcı olarak değerlendirmişlerdir. Bu dönemin en tanınmış muhaddislerinden Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'nin (ö. 307/919) el-Müsned'i sahâbeye ait birçok haberi de ihtiva eden önemli bir kaynaktır. İbn Cerîr et-Taberî, orijinal bir çalışma olan Tehẕîbü'l-âs̱âr'ında (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir, Müsnedü ʿÖmer b. H̱aṭṭâb, Müsnedü ʿAlî b. Ebî Ṭâlib, Müsnedü ʿAbdillâh b. ʿAbbâs, I-IV, Kahire 1403/1982; nşr. Nâsır b. Sa'd er-Reşîd, I-IV, Mekke 1404) aşere-i mübeşşere, Ehl-i beyt ve mevâlî*nin müsnedleriyle İbn Abbas'ın müsnedinin bir bölümünü bir araya getirmiş; hadislerin tariklerini, illetlerini, âlimlerin bu hadisler hakkındaki ihtilâflarını ve sonunda da kendi tercihini belirtmiştir. İbn Huzeyme de bugün tam nüshası elde bulunmayan eṣ-Ṣaḥîḥ'ini tasnif etmiştir (nşr. M. Mustafa el-A'zamî, I-IV, Beyrut 1395/1975). Ebû Avâne el-İsferâyînî, el-Müsnedü'l-muḫrec ʿalâ Kitâbi Müslim b. el-Ḥaccâc (eserin bir bölümü Müsnedü Ebî ʿAvâne adıyla yayımlanmıştır: Haydarâbâd 1362/1943), İsmâilî de el-Müstaḫrec adlı eserleriyle yeni bir tasnif türü olan "müstahrec" çalışmalarını başlatmışlardır. Daha sonra Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim üzerine çeşitli müstahrecler hazırlanmıştır. Ebû Ca'fer et-Tahâvî, seçtiği ahkâm hadislerini değerlendirdiği Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr'ını, İbn Hibbân, daha önceki hadis kitaplarından tamamen farklı bir tertipte hazırladığı el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥ'ini (et-Teḳāsîm ve'l-envâʿ), Taberânî, hocalarının adlarına göre tertip ettiği el-Muʿcemü'l-evsaṭ ve el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr adlı eserlerinden daha hacimli olup sahâbe adlarına göre alfabetik olarak tasnif ettiği el-Muʿcemü'l-kebîr'ini, Dârekutnî, hadislerin farklı rivayetlerine büyük ölçüde yer verdiği es-Sünen'ini ve Hâkim en-Nîsâbûrî el-Müstedrek ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı eserini meydana getirmiştir.

IV. yüzyılda daha sonraki çalışmalara kaynaklık eden önemli dirâyet kitapları da telif edilmiştir. İbn Ebû Hâtim'in, râvileri bütün yönleriyle tanıyan hadis münekkidi babası Ebû Hâtim er-Râzî ile hocası Ebû Zür'a er-Râzî'nin görüşlerine dayanarak kaleme aldığı, hem sika hem de zayıf hadis râvilerinin tenkidine dair ilk eserlerden biri olan el-Cerḥ ve't-taʿdîl'i; Râmhürmüzî'nin derli toplu ilk usûl-i hadîs çalışması olduğu kabul edilen el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl beyne'r-râvî ve'l-vâʿî adlı eseri; İbn Adî'nin, zayıf râviler hakkında münekkitlerin görüşlerini aktardığı ve bu râvilerin rivayetlerinden örnekler verdiği el-Kâmil fî ḍuʿafâʾi'r-ricâl'i; Hattâbî'nin, önce Ebû Dâvûd'un es-Sünen'ine Meʿâlimü's-Sünen, ardından Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-Ṣaḥîḥ'ine İʿlâmü's-sünen adıyla yazdığı sahasında ilk çalışmalar olarak kabul edilen hadis şerhleri; Halef el-Vâsıtî'nin etrâf* kitaplarının ilk örneklerinden olan Eṭrâfü'ṣ-Ṣaḥîḥayn'i ile Ebû Mes'ûd ed-Dımaşḳī'nin Eṭrâfü'ṣ-Ṣaḥîḥayn'i; Hâkim en-Nîsâbûrî'nin usûl-i hadîse dair ilk ve önemli kaynaklardan biri olan Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱'i bu tür eserlerdendir.

V. (XI.) yüzyılda ve daha sonraki dönemlerde yapılan çalışmaların temel özelliği değişmemiş, tanınmış hadis kitaplarının farklı şekillerde yeniden tertip edilmesinden ibaret olan tasnifler devam etmiştir. Bu yüzyılın başlarında Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) el-Müsnedü'l-müstaḫrec ʿalâ Ṣaḥîḥi Müslim adlı eseriyle sahâbenin hayatına dair Maʿrifetü'ṣ-ṣaḥâbe'sini, Mısırlı muhaddis ve tarihçi Kudâî, hadislerden kolayca faydalanılmasını sağlamak amacıyla kısa metinli 897 hadisi yarı alfabetik olarak sıraladığı Şihâbü'l-aḫbâr'ını (Bağdat 1327) yazmıştır. Hadise dair çeşitli eserleri bulunan Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī es-Sünenü'l-kübrâ'da diğer hadis kitaplarında bulunmayan pek çok hadisi, sahâbe ve tâbiîn sözlerini muhtelif rivayetleriyle birlikte bir araya getirmiş; Maʿrifetü's-sünen ve'l-âs̱âr adlı eserinde de Şâfiî fıkhının dayandığı 20.881 hadisi, sahâbe ve tâbiîn sözünü toplamıştır. Endülüslü muhaddis

İbn Abdülber en-Nemerî, bütün sahâbîlerin hayatını yazmak amacıyla başladığı el-İstîʿâb fî maʿrifeti'l-aṣḥâb'da mükerrerleriyle birlikte 4225 kadar sahâbîye yer vermiş; Câmiʿu beyâni'l-ʿilm'de ilme ve ilim tahsiline dair Hz. Peygamber, ashap, tâbiîn ve daha sonraki âlimlerin tavsiye ve tecrübelerine dair rivayetleri senedleriyle birlikte derlemiş; fıkhü'l-hadîs*e de büyük yer verdiği et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd'de İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾını şerhetmiştir. Dirâyetü'l-hadîsin çeşitli dallarında eser veren Hatîb el-Bağdâdî hadislerin yazılmasıyla ilgili Taḳyîdü'l-ʿilm (nşr. Yûsuf el-Uş, Dımaşk 1949), hadis öğrenim ve öğretim usullerine dair hemen hemen yarısı merfû olan 1924 rivayeti ihtiva eden el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî (nşr. Muhammed Re'fet Saîd, Küveyt 1401/1981) ve usûl-i hadîsin önemli kaynaklarından biri olan el-Kifâye fî ʿilmi'r-rivâye adlı eserlerini yazmıştır. Buhârî ile Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leri, özellikle el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı eserlerde ve okuma kolaylığı sağlamak için genellikle senedleri zikredilmeden alfabetik şekilde veya müsned tertibinde bir araya getirilmiş, Humeydî müsned tarzındaki el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı kitabıyla (nüshaları için Brockelmann, GAL Suppl., I, 578) bu türün en güzel örneğini ortaya koymuştur.

V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren önemli hadis kitaplarından seçmeler yapmak, hatta bütün hadisleri bir araya getirmek düşüncesiyle çeşitli boyutlarda derleme eserler kaleme alınmıştır. Geniş kapsamlı hadis kitapları tasnif etme gayretleri arasında Hasan b. Ahmed es-Semerkandî'nin (ö. 491/1098), İslâm dünyasında bir benzerine rastlanmadığı ve 800 cüz içinde muhtemelen mükerrer rivayetlerle birlikte 100.000 hadis ihtiva ettiği belirtilen (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 206) Baḥrü'l-esânîd fî ṣıḥâḥi'l-mesânîd adlı eserinin önemli bir yeri vardır. Ancak bu eser günümüze kadar gelmemiştir. Ferrâ el-Begavî'nin (ö. 516/1122) 4931 (veya 4719) hadis ihtiva eden Meṣâbîḥu's-sünne adlı eseri yüzyıllar boyunca büyük bir ilgi görmüştür. Begavî, Kütüb-i Sitte başta olmak üzere güvenilir hadis kaynaklarından senedlerini çıkararak seçtiği hadisleri önce konularına göre sıralamış, ardından Buhârî ile Müslim'in veya bunlardan birinin sahihlerine aldığı hadisleri "sıhâh" başlığıyla, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve Dârimî'nin sünenlerine aldıkları hadisleri de "hisân" başlığıyla bir araya getirmiştir. Bu eser üzerinde çoğu şerh olmak üzere muhtelif çalışmalar yapılmış, Hatîb et-Tebrîzî, Meṣâbîḥ'in kaynaklarında bulunduğu halde Begavî'nin eserinde yer almayan 1350 hadisi üçüncü bir babda toplayarak eserine Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ adını vermiş, bu çalışma da büyük rağbet görmüştür. Endülüslü muhaddis Rezîn b. Muâviye es-Sarakustî (ö. 535/1140), İbn Mâce'nin es-Sünen'i yerine İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾını koyarak Kütüb-i Sitte'deki hadisleri et-Tecrîd li'ṣ-ṣıḥâḥ ve's-sünen (el-Cemʿ beyne'l-uṣûli's-sitte veya et-Tecrîd fi'l-cemʿ beyne'l-Muvaṭṭaʾ ve'ṣ-ṣıḥâḥi'l-ḫams) adlı eserinde toplamış, bu eseri yetersiz gören Mecdüddin İbnü'l-Esîr kitap adlarını alfabetik sıraya koyarak eseri yeniden tertip etmiş ve çalışmasına Câmiʿu'l-uṣûl li-eḥâdîs̱i'r-Resûl adını vermiştir. Bu arada Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî de Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inin büyük bir kısmı ile Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerini müsned tertibine koyarak Câmiʿu'l-mesânîd ve'l-elḳāb (Brockelmann, GAL, I, 662; Suppl., I, 917; Abdülhamîd el-Allûcî, s. 89-90) adlı yedi ciltlik eserini meydana getirmiştir.

VII. (XIII.) yüzyılda ve daha sonraki dönemlerde hadis rivayeti geleneği eskiye göre azalarak devam etmiş, bu arada İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ olarak da bilinen ve usûl-i hadîs çalışmalarının mihverini teşkil ederek yüzlerce çalışmaya konu olan Muḳaddime'sini

kaleme almıştır. Radıyyüddin es-Sâgānî'nin, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ile Ṣaḥîḥ-i Müslim'den seçtiği 2267 merfû hadisi senedlerini vermeden yarı alfabetik sıra ile topladığı Meşâriḳu'l-envâri'n-nebeviyye adlı eseri (nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Beyrut 1409/1989, el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn adıyla) uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur. Hadis alanındaki telifleriyle bilinen Münzirî, büyük rağbet gören et-Terġīb ve't-terhîb'ini (I-II, Hindistan 1300) pek çok kitabı taramak suretiyle meydana getirmiştir. Bu yüzyılın en velûd âlimlerinden olup usûl-i hadîs alanında da önemli eserler yazan Nevevî, el-Minhâc fî şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim'den başka daha çok içtimaî ve ahlâkî mahiyetteki hadisleri ihtiva etmesi sebebiyle günümüzde de elden düşmeyen Riyâżü'ṣ-ṣâliḥîn adlı eseri (Mekke 1302), dua ve zikir konusundaki hadisleri bir araya getiren el-Eẕkâr'ı (Kahire 1306) tasnif etmiştir. Özellikle râvilere ve tanınmış şahsiyetlere dair kaleme aldığı pek çok kitabıyla bilinen Zehebî de (ö. 748/1348) Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, zayıf râvilere dair Mîzânü'l-iʿtidâl ve tanınmış muhaddislere dair Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ (I-XXIII, Beyrut 1401-1405/1981-1985) adlı kitapları yazmıştır.

Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'in Kütüb-i Sitte, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i, Taberânî'nin üç mu'cemi, Bezzâr ve Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'nin müsnedlerini esas kabul ederek kaleme aldığı, fakat gözlerini kaybettiği için Ebû Hüreyre'nin bir kısım rivayetlerini derleyemediği, bununla beraber 35.463 rivayeti bir araya getirdiği Câmiʿu'l-mesânîd ve's-sünen el-hâdî li-aḳvemi sünen adlı eseri (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, I-XXXVII, Beyrut 1415/1994) büyük bir gayretin mahsulüdür. Süyûtî, Cemʿu'l-cevâmiʿi ile İbn Kesîr'in başlattığı çalışmayı daha ileriye götürmüştür.

IX. (XV.) yüzyılın dikkate değer çalışmalarından biri "zevâid" kitaplarının tasnifidir. Nûreddin el-Heysemî'nin (ö. 807/1405) Mecmaʿu'z-zevâʾid'i, Mısırlı muhaddis Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî'nin pek çok zevâid çalışması, asrının yegâne hadis hâfızı olarak bilinen İbn Hacer el-Askalânî'nin, Ahmed b. Hanbel'in de aralarında bulunduğu tanınmış sekiz muhaddisin müsnedlerinde bulunmakla beraber Kütüb-i Sitte'de yer almayan hadisleri bir araya getirdiği el-Meṭâlibü'l-ʿâliye'si bu türün örneklerindendir. İbn Hacer'in hadisle ilgili yüzlerce telifi arasında Fetḥu'l-bârî bi-şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî ile el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe adlı eserleri özellikle kaydedilmelidir. Halk arasında yaygın olan hadisleri, hadis diye bilinen hikmetli sözleri ve mevzû hadisleri bir araya getiren Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî'nin (ö. 902/1497) el-Maḳāṣıdü'l-ḥasene'si ile (Leknev 1303) İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî'nin (ö. 1162/1749) kaleme aldığı, bu eseri de ihtiva eden aynı konudaki geniş eseri Keşfü'l-ḫafâʾ ve müzîlü'l-ilbâs ʿamme'ş-tehere mine'l-eḥâdîs̱i ʿalâ elsineti'n-nâs (I-II, Kahire 1351) adlı kitabı önemli çalışmalardır. Çeşitli eserleri yanında hadis derlemeciliğiyle de tanınan Süyûtî'nin, 200.000 civarında olduğunu tahmin ettiği bütün hadis rivayetlerini bir araya getirmek amacıyla, bir kısmı günümüze ulaşmayan yetmiş bir kaynağı tarayarak kaleme almaya başladığı, ancak vefatı sebebiyle tamamlayamadığı Cemʿu'l-cevâmiʿ adlı eseriyle, bu eserden seçtiği ve alfabetik olarak sıraladığı kısa metinli 10.000 hadisi ihtiva eden el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'i bu dönemin önemli hadis çalışmalarıdır. Müttakī el-Hindî'nin Kenzü'l-ʿummâl fî süneni'l-aḳvâl ve'l-efʿâl'i hadis metinlerini ihtiva eden en hacimli kitap sayılabilir. Eserde, Süyûtî'nin adı geçen iki çalışması ile Ziyâdetü'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr'indeki hadisler kitap ve bablara göre sıralanmış, ardından bu kitaplar adlarına göre alfabetik sıraya konmuştur.

F) Öğrenimi. İslâmiyet'i daha geniş kitlelere ulaştırma gayesiyle başlatılan askerî harekât sonunda daha I. (VII.) yüzyıl sona ermeden İspanya'dan Orta Asya'ya kadar olan geniş toprakların İslâm coğrafyasına katılması sahâbîleri bu geniş topraklar üzerine dağılmaya mecbur etti. Ashabın bir kısmı bu topraklarda bir süre kaldı veya oralara yerleşti. Hz. Peygamber'in talebeleri olan sahâbîlerle onların yetiştirdiği tâbiîn neslinin yerleştiği bu coğrafî merkezler büyük önem kazandı. Ancak İslâmiyet'in ilk merkezi olan Medine'nin özel bir konumu vardı. İlk dört halife ile en çok hadis rivayet edenlerden Ebû Hüreyre, Hz. Âişe, Abdullah b. Ömer ve Ebû Saîd el-Hudrî Medine'de yaşamışlardır. Tâbiîn neslinin "fukahâ-i seb'a" diye anılan yedi büyük fakihi ve hadis ilmine büyük hizmetleriyle tanınan İbn Şihâb ez-Zührî de Medine'nin yetiştirdiği büyük âlimlerdendir. Diğer ilim merkezlerinden Mekke'de Abdullah b. Abbas, Attâb b. Esîd, İkrime b. Ebû Cehil ve Osman b. Talha gibi sahâbîler; Mücâhid b. Cebr, Atâ b. Ebû Rebâh, Amr b. Dînâr gibi tâbiîler; 10.000 sahâbînin ayak bastığı rivayet edilen Şam bölgesinde Muâz b. Cebel, Ubâde b. Sâmit ve Ebü'd-Derdâ gibi sahâbîler; Ebû İdrîs el-Havlânî, Ömer b. Abdülazîz gibi tâbiîler; Ehl-i Bedir'den yetmiş, Bey'atürrıdvân ehlinden 300 kişinin yerleştiği Kûfe'de (İbn Sa'd, VI, 9) Hz. Ali, Sa'd b. Ebû Vakkās, Abdullah b. Mes'ûd gibi sahâbîler; Alkame b. Kays, İbrâhim en-Nehaî ve Şa'bî gibi tâbiîler; Basra'da Enes b. Mâlik, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, İmrân b. Husayn gibi sahâbîler; Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, Katâde b. Diâme gibi tâbiîler hadis öğrenimine hizmet etmişlerdir. Diğer ilim merkezlerinden Mısır'da Abdullah b. Amr b. Âs; Mağrib ve Endülüs'te Mikdâd b. Esved, Misver b. Mahreme ve Seleme b. Ekva'; Buhara, Semerkant, Merv, Herat, Rey, İsfahan gibi yerleri içine alan Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde Büreyde b. Husayb, Ebû Berze el-Eslemî ve Hakem b. Amr el-Gıfârî gibi sahâbîler yerleştikleri bu yerleri birer hadis öğretim merkezi haline getirmişlerdir (ilk devirlerdeki belli başlı hadis merkezleri ve buralarda yetişen âlimler hakkında geniş bilgi için bk. Sandıkçı, tür.yer.).

Sahâbe neslinin Hz. Peygamber'den bizzat duymadığı hadisleri diğer sahâbîlerden öğrenmek amacıyla yaptığı yolculuklar daha sonraki dönemlerde "talebü'l-hadîs" veya "rihle" adıyla devam etmiş, bu arada gittikleri ilim merkezlerindeki bütün hadisleri öğrenip ezberleyen güçlü hadis hâfızları yetişmiştir. Hadis hâfızı ve fakih Mekhûl b. Ebû Müslim (ö. 112/730) kölelikten âzat edildikten sonra Mısır, Irak, Hicaz (Medine) ve Şam'ı dolaşmış, kendi ifadesine göre bu bölgelerde rivayet edilen hadislerin tamamını öğrenmiştir (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 146). Yetmiş beş yıllık ömrünün otuz dört yılını belli başlı ilim merkezlerinde hadis tahsiliyle geçiren Endülüslü muhaddis Bakī b. Mahled gibi hadis talebeleri az değildir. Kendi memleketlerinde pek çok hadis âlimi bulunsa bile hadis talebelerinin önemli ilim merkezlerini bazan birkaç defa dolaşarak devrin tanınmış muhaddislerinden hadis rivayet etmeleri bir gelenek halini almıştı. Kendisinden hadis öğrenilecek muhaddis rivayetlerini bir kitapta toplamış olsa dahi bu kitabın sağlam bir nüshasını önce istinsah etme, ardından bizzat muhaddisinden dinleme veya ona okuma, yahut daha sonraki devirlerde geliştirilen usullerle bir kitabın ya da çeşitli kitapların rivayeti için icâzet alma geleneği tahsil süresinin uzamasına tesir etmiştir. Bütün bu zor şartlara rağmen muhaddislerin tükenmeyen gayretleri sonunda Hz. Peygamber'in hadisleri bir araya getirilmiş, hadisler arasındaki rivayet farkları azaltılmış, isnad zincirlerinin gereksiz yere uzaması önlenmiş, bu arada hadisleri rivayet eden kimselerin hayatları, şahsiyetleri, bilgilerinin ve hâfızalarının sağlamlık derecesi en ince noktasına kadar tesbit edilmiştir. İlk devirlerde yapılan seyahatler hadisleri toplamayı hedef almakla beraber daha sonraları âlî isnad elde etmek

veya duyulmamış bir hadisi tesbit edebilmek amacıyla sürdürülmüştür. Zira muhaddisler, ancak uzun ve yorucu bir tahsilden sonra öğrendiklerini başkalarına öğretme hakkını elde edebilmişlerdir.

Hadis öğrenimi (tahammül) tarihî seyri içinde çeşitli metotlarla yapılmıştır. Bir hocanın (şeyh) rivayet ettiği hadisi hangi tarzda öğrendiği onu öğretirken kullandığı edâ* sigalarından anlaşılır. Rivayet usullerinin en makbulü, "hocanın ağzından duymak" anlamına gelen "semâ"dır. Bir kimse semâ yoluyla öğrendiği hadisi başkalarına rivayet ederken en çok "haddesenâ" (bize rivayet etti) lafzını kullanır. Talebe hocanın dersini, daha önce istinsah ettiği bir kitaptan takip etmeyip onun söylediği hadisleri huzurunda yazmak (imlâ) suretiyle öğreniyorsa bunları naklederken en güçlü rivayet şekli sayılan "haddesenâ imlâen" ifadesini kullanır. Hocanın rivayet ettiği hadisler onun huzurunda talebelerden birinin okumasıyla öğreniliyorsa buna "kıraat" veya "arz" denir. Bu usulle alınan hadisler ilk zamanlarda "haddesenâ" diye nakledilirken sonraları daha çok "ahberenâ" lafzıyla öğretilmiştir (bk. İHBÂR). Bu iki yolla bizzat hocadan hadis öğrenme fırsatı bulamayan talebe, onun rivayetlerini kendisinden alacağı bir icâzetle başkalarına rivayet etme hakkını elde edebilir ve bu şekilde aldıklarını "nebbeenâ" (bize rivayet etti) sigasıyla nakledebilir. Hadislerin yazılı olduğu metinleri hocanın talebeye elden vermesi ve onun kendisinden rivayette bulunmasına izin verdiğini söylemesi daha makbul sayılmış ve bu tarzda alınan hadislerin rivayetinde "enbeenâ" (bize haber verdi) sigası kullanılmıştır (bk. İNBÂ). Bizzat görüşmediği bir muhaddise, rivayet etmekte olduğu hadisi yazıp kendisine göndermesi için başvuruda bulunma âdeti sahâbenin de kullandığı bir öğrenim yolu olup "mükâtebe" veya "kitâbet" adıyla anılır. Hocanın mektubunda hadislerin rivayet yetkisini de (icâzet) verdiğine dair bir ifade kullanması, öğrencinin o hadisleri daha büyük bir yetkiyle rivayet etmesini sağlar. Hayatta bulunmayan bir râvinin ele geçirilen nüshasının rivayet edilmesi tartışmalı olmakla beraber bu durumun belirtilmesi şartıyla rivayet edilebileceği söylenmiştir (bk. VİCÂDE).

Genellikle II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda yapılan hadis tahsili yolculukları IV. (X.) yüzyılın sonuna doğru azalmakla beraber V. (XI.) yüzyılın sonlarına kadar sürmüştür. Bu seyahatlerin eski canlılığını yitirmesinin bir sebebi hadislerin kitaplarda toplanması, diğer bir sebebi de IV. (X.) yüzyıldan itibaren "dârüssünne" adıyla bazı hadis öğretim müesseselerinin kurulmaya başlanmasıdır. V. (XI.) yüzyılda ilki Bağdat'ta olmak üzere teşekkül eden ve tanınmış ilim adamlarını bünyesinde toplayan Nizâmiye medreseleri VI. (XII.) yüzyıldan itibaren "dârülhadîs" adıyla önce Dımaşk'ta, daha sonra Mısır ve Bağdat'ta, Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar devrinde ise pek çok İslâm ülkesinde kurulup yaygınlık kazanmış, böylece hadis tahsilinin belli mekânlarda yapılması sağlanmıştır.

G) Hadis Çeşitleri. Kendilerine güvenilmeyen hadis talebelerinin daha I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkması ile birlikte râvileri ve rivayetleri güvenilir olup olmama açısından, mahiyet ve muhteva bakımından belli terimlerle değerlendirme ihtiyacı doğmuş, bununla ilgili çalışmalar sonraki iki asırda gelişerek devam etmiştir. Bu terimleri birkaç grup altında toplamak mümkündür:

1. Hadisin Kaynağına Göre. Hz. Peygamber'in bazı hadisleri kendi ifadesi ve üslûbu ile

söylerken, “Allah Teâlâ şöyle buyuruyor” demesine bakarak bu sözlerin mânasının onun gönlüne Allah tarafından ilham edildiği dikkate alınmış ve bunlara kudsî hadis denmiştir. İlâhî hadis, rabbânî hadis adları da verilen bu rivayetlerin içinde sahih, zayıf, hatta mevzû olanlar bulunabileceğinden tenkit ölçüleri kudsî hadislere de uygulanmıştır. Resûl-i Ekrem’in diğer hadislerinin bu niteliği taşımadığını kabul edenler, onlara “kudsî hadis” ifadesinin karşılığı olarak “nebevî hadis” demeyi uygun görmüşlerdir. Sahâbeden itibaren günümüze kadar herhangi bir kimsenin senedli veya senedsiz olarak, “Hz. Peygamber şöyle buyurdu” veya “şöyle yaptı” deyip doğrudan Resûl-i Ekrem’e isnad ettiği sahih, zayıf, hatta uydurma söze, fiile veya takrire merfû hadis (Peygamber’e ulaşan hadis) adı verilmiştir. Bu bir değerlendirme terimi olmayıp sözün Hz. Peygamber’e nisbetini ifade eder. Aynı şekilde sahâbîlerden birine senedli veya senedsiz nisbet edilerek, “Falan kimse şöyle söyledi” veya “yaptı” diye nakledilen söz, fiil veya takrire Peygamber’e kadar ulaşmayıp sahâbe neslinde kaldığı için mevkuf hadis denmiş, tâbiîn veya tebeu’t-tâbiîn neslinden bir âlime nisbet edilenlere de maktû hadis adı verilmiştir.

2. Râvi Sayısına Göre. Bazı hadisler onları ilk defa söyleyenden bir veya birden çok senedle gelmektedir. Senedlerin azlığına veya çokluğuna göre hadisler mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mütevâtir hadisler, yalan bir haberi rivayet etme hususunda birleştiklerini aklın kabul etmeyeceği kadar kalabalık râviler topluluğunun yine kendileri gibi bir topluluktan alıp naklettikleri, görülen veya duyulan bir olayla ilgili hadislerdir. Diğer rivayetlerin aksine mütevâtir hadisler kesin bilgi veren sağlam haberler olduğu için tenkide tâbi tutulmaz. Kendileriyle amel edilmesi gerekli olan bu haberlerden sözleri birbirinin aynı olanlara “lafzî mütevâtir” denmekte olup bunların sayısı çok azdır. Sözleri arasında fark bulunmakla beraber muhtevaları aynı olan rivayetlere de “mânevî mütevâtir” adı verilir. Mütevâtir hadislerin sayısı hakkında 100 ile 300 arasında değişen rakamlar zikredilir.

Râvilerinin sayısı bakımından mütevâtir derecesine ulaşmayan rivayetler âhâd hadis sayılmıştır (bk. HABER-i VÂHİD). Mütevâtir derecesine ulaşmamakla beraber muhaddisler, fakihler, hatta diğer âlimler ve müslümanlar arasında yayılması sebebiyle bir nevi mânevî tevâtür özelliği taşıyan rivayetlere meşhur hadis denmiştir. Ashap ve tâbiîn dönemlerindeki râvileri bir veya iki kişi olsa bile daha sonra her nesilde ikiden fazla râvi tarafından rivayet edilen bu hadislere fıkıh âlimleri yaygın olmalarını göz önünde bulundurarak müstefîz adını vermişlerdir. Bir hadisin meşhur olması tenkit dışı kalmasını gerektirmediğinden bu tür hadisler güvenilirlik açısından sahih, hasen, zayıf, mevzû gibi kısımlara ayrılmıştır. Senedinin râvi sayısı baştan sona her tabakada en az iki olan hadislere azîz adı verilmiştir. Bu tarifi benimsemeyip bir hocadan iki veya üç kişinin rivayet ettiği hadislere azîz adını verenler de vardır. Senedinin herhangi bir yerinde râvi sayısı bire düşen hadisler garîb diye anılmıştır. Tek olan râvi sahâbî tarafında ise bu rivayetlere mutlak garîb (mutlak ferd), diğer kısımlarında ise nisbî garîb (nisbî ferd) denmiştir.

3. Sıhhat Derecesine Göre. Hadislerin hüccet (delil) değeri taşıması sıhhat (sağlamlık) derecesine bağlıdır. Sened ve metninin sağlamlığı sebebiyle delil olmaya elverişli hadisler genel bir ifadeyle makbul, böyle olmayanlar da merdud diye anılır. Öte yandan hadisler güvenilir olup olmama yönünden üçlü bir taksime tâbi tutulmuştur. Sahih hadis, güvenilir

râvilerin rivayetlerine ters düşmemek (şâz), senedinde ve metninde gizli bir kusuru (illet) bulunmamak şartıyla, ilâhî emirleri yerine getirip günahlardan kaçınan (âdil) ve hadisi başkasına rivayet edinceye kadar hocasından aldığı gibi koruyan (zabt sahibi) râvilerin yine kendileri gibi râvilerden baştan sona kesintisiz (muttasıl) bir senedle rivayet ettikleri hadistir. Sahih hadislerin en üstünü mütevâtir rivayetlerdir. Diğer hadis kitaplarında da çok miktarda sahih hadis bulunmakla birlikte en güvenilir hadisler, Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerinde bir araya getirilmiştir. Sahihten bir derece aşağıda bulunan hasen hadis, râvisi zabt açısından biraz kusurlu olan hadistir. Bu hadisleri fıkıh âlimleri delil olarak kullanmışlardır. Hasen hadislerin çokça bulunduğu kaynakların başında Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ile Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin sünenleri gelmektedir. Sahih ve hasen hadislerin makbul ve delil olmaya elverişli durumda bulunduklarını ifade etmek üzere "ceyyid, mücevved, sâbit, kavî, mahfuz, ma'rûf, sâlih" gibi terimler de kullanılmıştır. Sahih ve hasen hadisin şartlarını taşımayan rivayetler ise zayıf kabul edilmiştir. Âlimlerin önemli bir kısmı sahih veya hasen hadisin bulunmadığı konularda fazla kusurlu olmamak şartıyla zayıf hadislerle de amel edilebileceğini söylemiştir. Zayıf hadis, sahih hadiste bulunması gereken özelliklerden birini veya birkaçını taşımamasına göre değişik adlarla anılır.

4. Senedinde Kopukluk Bulunmamasına Göre. Hadisin senedinde yer alan ilk râviden son râviye kadar isnad zincirinin halkalarında kopukluk bulunmayan hadislere -bunlar ister merfû ister mevkuf isterse maktû olsun- muttasıl ve mevsul adı verilmektedir. Senedlerinde kopukluk bulunmamasına bakarak bu rivayetlere müsned de denilmektedir. Fakat genellikle müsned hadisler senedinde kopukluk olmadan Hz. Peygamber'e ulaşan rivayetlerdir. Resûl-i Ekrem'in müsned ve muttasıl olan bir hadisi söylediği sırada yaptığı bir hareketi (meselâ sahâbînin elini tutması) veya kullandığı bir sözü (meselâ yemin ederek hadise başlaması), yahut hem hareketi hem sözü o hadisi rivayet ederken her bir râvinin aynen tekrarlaması halinde bu hadis müselsel adını alır. Müselsel hadislerin muttasıl olması onların sağlamlığını göstermez. Hadisin senedindeki râvilerin, o hadisi birbirlerinden duyduklarını açıkça belli eden "semi'tü, haddesenâ, ahberenâ" gibi sigalar yerine "an" sigasıyla rivayet etmeleri halinde hadis muan'an, "enne" sigasıyla rivayet ettiklerinde de müen'en diye anılır. Muan'an ve müen'en hadislerin muttasıl kabul edilebilmeleri için senedlerindeki râvilerin adâlet sahibi olup "tedlîs" (aş. bk.) yapmadıklarının ve hadisleri birbirleriyle görüşerek muteber bir yolla rivayet ettiklerinin bilinmesi gerekir.

5. Senedinde Kopukluk Bulunmasına Göre. Senedinde kopukluk bulunan hadisler zayıf sayılmış, kopukluğun bulunduğu yere ve eksik olan râvi sayısına göre değişik adlarla anılmıştır. Bunlardan mürsel olanlar, bir tâbiînin kendisinden o hadisi aldığı sahâbînin adını atlayarak Hz. Peygamber'e nisbet ettiği hadislerdir. Ancak mütekaddimûndan olan muhaddislerle fıkıh ve usûl-i fıkıh âlimleri daha sonraki muhaddislerin aksine senedi kopuk olan her hadise mürsel adını vermişlerdir. Âlimlerin çoğu mürsel hadisin zayıf olduğunu söylerken bazı âlimler sika râviler tarafından rivayet edilen mürselleri sahih kabul etmişlerdir. Münkatı' hadis, senedinden en az bir veya ardarda olmamak şartıyla birden çok râvi eksik olan veya sadece tâbiî râvisi düşen yahut senedinde bilinmeyen bir râvi bulunan hadistir. Mu'dal hadis, senedinin herhangi bir yerinden birbiri ardınca iki veya daha fazla râvinin düştüğü hadistir. Senedinde birer râvinin eksik olduğu mürsel ve münkatı' rivayetler zayıf sayılmakta, iki veya daha fazla râvinin düştüğü

mu‘dallar ise onlardan da zayıf kabul edilmektedir. Müdelles hadis, kusuru râvisi tarafından gizlenerek hiçbir kusuru yokmuş gibi rivayet edilen hadistir. Meselâ râvinin, kendisinden hadis duymadığı bir kimseden duymuş gibi rivayet etmesi, yahut durumunu gizlemek istediği zayıf bir hocasını bilinmeyen lakabı veya nisbesiyle anması birer kusur (tedlîs) sayılmıştır. Senedin son râvi ile başlayan kısmından bir veya birkaç râvisi, hatta senedin sonuna kadar bütün râvileri düşürülerek rivayet edilen hadise muallak adı verilmektedir. Buhârî gibi bazı muhaddisler, genellikle bir meseleyi kısaca ifade etmek istedikleri zaman senedinde hiçbir kopukluk bulunmayan hadisleri bütün senedlerini veya senedin bir kısmını atarak zikretmişlerdir. Onların maksatları bilindiği için bu nevi muallak rivayetler zayıf sayılmamıştır.

6. Râvisinin Kusuruna Göre. Râviler, hadis âlimleri tarafından ya yalancılık, ibadette gevşeklik gibi ahlâkî ve dinî kusurlar bakımından (adâlet) veya çok yanılma, hâfıza bozukluğu, dikkatsizlik gibi zihnî yetersizlikler (zabt) açısından tenkide uğramışlardır. Râvilerin rivayet ettiği hadisler buna göre değişik adlar alır ve farklı mertebelerde değerlendirilir. Râvinin bir kelimeyi yanlış okuması veya hocasından dinlerken yanlış duyması sebebiyle senedinde yahut metninde hata yapılan hadise musahhaf denir. Daha sonraki dönemlerde bu mâna değişmiş, kelimenin yazılışı bozulmamakla beraber noktalama hatası yapılan hadislere musahhaf, hareke ve harf yanlışı yapılanlara da muharref adı verilmiştir. Bu hadisler sened ve metinlerinin durumuna göre sahih, hasen veya zayıf olabilir. Muztarib hadis, râviler tarafından birbirine muhalif olarak rivayet edilen, biri ötekine tercih veya birbiriyle telif edilemeyen rivayetlerdir. Râvisinin hâfıza kusurundan kaynaklanan ıztırâb metne göre senedde daha çok görülür ve hadisin zayıf sayılmasına yol açar. Râvilerden birinin metin veya seneddeki kelimelerin yerini değiştirmesi, yahut bir kelimenin yerine bir başka kelimeyi koyması suretiyle rivayet ettiği hadis maklûb adını alır. Hadisi rivayet edenin açıklama yapmak amacıyla söylediği, ancak talebeleri tarafından hadisin metninde veya senedinde bulunduğu zannıyla hadisle birlikte rivayet edilen kelime veya cümleye ve dolayısıyla bu fazlalığın bulunduğu hadise müdrec denir. Bazı hadisler, dış görünüşü bakımından kusursuz sanılsa bile sahih olmalarına engel teşkil eden ve ancak hadis âlimleri tarafından farkedilen gizli bir kusur (illet) taşıyabilir. Bu tür hadislere muallel veya ma‘lûl denir. Güvenilir bir hadis râvisinin kendinden daha güvenilir olan bir râvinin veya râvilerin rivayetine ters düşecek şekilde naklettiği hadise şâz adı verilir. Bu hadislerden daha güvenilir râvinin rivayetine mahfuz denir ve bu hadis delil olarak kullanmada ötekine tercih edilir. Sika bir râvi, arkadaşlarıyla birlikte bir muhaddisten aldığı hadisi onların söylemediği bir fazlalıkla rivayet ederse bu fazla kısma “ziyâdetü’s-sika” adı verilir ve ilâve kısım delil olarak kullanılabilir. Râvisi güvenilir de olsa sadece bir senedi bulunan hadis bazı âlimlerce şâz kabul edilmiştir. Şâz hadisin aksine zayıf bir râvinin güvenilir kimsenin rivayetine ters düşecek şekildeki nakline münker adı verildiği gibi münkerin karşıtı olan güvenilir râvinin rivayeti de ma‘rûf diye anılır ve bu hadis delil olarak kullanılır. Hadiste yalan söylemekle itham edilen veya özel hayatında yalan söylediği, büyük günah işlediği, çok yanıldığı bilinen râvinin tek başına rivayet ettiği hadise metrûk (matrûh) denmektedir.

Yalancılar tarafından uydurulup Hz. Peygamber’e nisbet edilen rivayetlere mevzû adı verilir. Bazı kötü niyetli kimseler, maddî veya mânevî çıkar elde etmek düşüncesiyle, yahut bir kısım iyi niyetli kişiler sevap kazanmak arzusuyla uydurdukları veya duyup beğendikleri bazı sözleri hadis diye nakletmişler, bu şekilde müslümanların dinlerini saf kaynağından almalarını bir

ölçüde zorlaştırmışlardır. Muhaddisler, mevzû rivayetleri tesbit edip ayıklamak için çeşitli usuller geliştirmişler ve bu maksatla büyük gayretlerin ürünü olan çalışmalar ortaya koymuşlardır. Hadis diye uydurulan sözleri veya bizzat kendilerinin uydurduğu rivayetleri menfaatleri uğruna halka yaymaya çalışan kimselere "kussâs" adı verilmiştir.

M. Yaşar Kandemir

B. SÜNNET (السنّة)

Hz. Peygamber'in söz, fiil ve onaylarının ortak adı, şer'î delillerin ikincisi.

Sözlükte "izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek" mânalarındaki sünnet kelimesinin terim anlamı fıkıh, fıkıh usulü, hadis ve kelâm ilimlerinde farklılıklar göstermekle birlikte bunların hepsi Resûl-i Ekrem'le ilişkili olma veya onun yolunu izleme noktasında birleşir. Fıkıh usulü terminolojisinde sünnet öncelikle şer'î hükümlerin meşruiyet delillerinden ikincisini ifade eder ve "Resûlullah'ın söz, fiil veya tasvipleri" (takrirleri) şeklinde tanımlanır (Teftâzânî, II, 2). Hadis ilminde de farklı anlayışlar mevcuttur, ancak hadis âlimlerinin çoğunluğunca sünnet hadisle eş anlamlı sayılmakta ve yapılan tanım fıkıh usulüyle paralellik göstermektedir (bk. HADİS). Yine fıkıh usulünde dinen yapılması kesin ve bağlayıcı olmaksızın istenen fiilleri belirten geniş anlamıyla mendubun en önemli bölümünü sünnetler oluşturur ve fürû-i fıkıh bağlamında sünnet terimi fiillerin dinî açıdan değerlendirilmesi sırasında bu anlamıyla kullanılır (bk. SÜNNET). Kelâm ilminde sünnet "Hz. Peygamber ve ashabının itikad ve amelde takip ettikleri yol" anlamındadır (aş.bk.).

Kur'ân-ı Kerîm'de sünnet kelimesi iki yerde çoğul şekliyle (sünen) olmak üzere on altı defa geçer. Bunların bir kısmında "geçmiş ümmetlerin başına gelen ders alınacak olaylar" ve "geçmiş ümmetlerin takip ettiği doğru yollar" anlamında, çoğunda ise lafza-i celâle veya zamire izâfetle "Allah'ın muamelesinde içkin olan kurallılık / kanunîlik" mânasında kullanılır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "snn" md.; ayrıca bk. SÜNNETULLAH). Hadislerde sünnet kelimesi ve çoğulu gerek Hz. Peygamber'e, halifelere ve başka insanlara atfedilerek sözlük anlamları çerçevesinde, gerekse "Resûl-i Ekrem'in peygamber sıfatıyla uygulayıp öğrettiği davranışlar" anlamında geniş biçimde yer almıştır. "Kim güzel bir âdet (sünnet-i hasene) başlatırsa kendisine hem o güzel davranışın karşılığı hem de kıyamete kadar onu örnek alan kimselerin sevabı verilir; yine kim kötü bir âdet başlatırsa kendisine hem o davranışın hem de kıyamete kadar onu örnek alan kimselerin günahı yüklenir" (İbn Mâce, "Muḳaddime", 14); "Benim ve benden sonraki râşid halifelerin sünnetine uyun" (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5) meâlindeki hadisler birinci gruptakilere, "Size iki şey bıraktım, onlara tutunduğunuz sürece sapmazsınız: Allah'ın kitabı ve peygamberinin sünneti" (el-Muvaṭṭaʾ, "Ḳader", 3); "Sünnetimden yüz çeviren benden değildir" (Buhârî, "Nikâḥ", 1; Müslim, "Nikâḥ", 5) meâlindeki hadisler ikinci gruptakilere örnek gösterilebilir (ayrıca bk. Wensinck, el-Muʿcem, "sünnet" md.). Hadis kaynaklarında, Resûlullah'tan nakledilen hadisleri toplayıp bunlara uygun biçimde hayatını düzenleme yönünde çaba göstermek "ittibâu's-sünne, el-i'tisâm bi's-sünne" vb. ifadelerle anılmıştır.

Sahâbe ve tâbiînin sözlerinde sünnet kelimesinin Hz. Peygamber'in örnek uygulamaları yanında Ebû Bekir'in sünneti, Ömer'in sünneti ve müslümanların sünneti ifadelerinde olduğu gibi (Buhârî, "Eḍâḥî", 1; Nesâî, VI, 458; Nevevî, IX, 20) daha çok örnek alınan diğer davranışlar, bazan da namazın sünneti ve i'tikâfın sünneti ifadelerindeki gibi (el-Muvaṭṭa', "İ'tikâf", 3; Buhârî, "Eẕân", 145) "bir ibadetin yapılma şekli" anlamında kullanıldığı görülmektedir. Başlangıçta sünnetin, Resûl-i Ekrem yanında onun yetiştirdiği sahâbe ile onları takip eden tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesillerinin yaşantılarında mevcut olduğu var sayıldığından sünnetin derlenmesine ilişkin ilk yazılı metinler Hz. Peygamber'in hadislerinden başka sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin dinî içerikli söz ve uygulamalarını da içermekteydi. İmam Mâlik gibi bazı âlimlerin "Medineliler'in ameli", "bizde (Medine'de) üzerinde ittifak edilmiş hususlar", "insanların uygulaması", "bilinegelen uygulama" vb. ifadelerle tanımladığı uygulama da önemli ölçüde bu anlamda sünneti içermekteydi (el-Muvaṭṭa', "Zekât", 7; "Büyû'", 61; ayrıca bk. AMEL-i EHL-i MEDÎNE). Ancak bu nitelikteki uygulamalarla toplumdaki örf ve âdetlerin karıştırılması tehlikesi her zaman mevcut olduğundan genel sünnet tanımının daha açık bir hale getirilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Kronolojik sırayla Ebû Hanîfe, Mâlik, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan ve Şâfiî gibi ilk fakihler sünnet malzemesinin tesbitinde gittikçe artan oranda dinî nitelikli sünnet ve yerel örf ve âdetlerle karışmış sünnetleri birbirinden ayırma çabasına girmiştir. Leys b. Sa'd'ın amel-i ehl-i Medîne konusunda Mâlik'e (Yahyâ b. Maîn, IV, 487-497) ve Ebû Yûsuf'un sünnet hakkında Evzâî'ye (Şâfiî, el-Üm, VII, 337, 343) yönelttiği eleştirilerde görülen, dinî içerikli sünnetin bu nitelikte olmayan sünnetten ayrıştırılması bilinci en yüksek düzeyde ifadesini Şâfiî'nin er-Risâle'sinde bulmuştur. Bu olgu XX. yüzyıl şarkiyatçıları tarafından, Hz. Peygamber'in söz ve tasarruflarının Kur'an yanında dinî hükümlerin ikinci kaynağı olarak tanımlanmasının, dolayısıyla Resûlullah'ın hadislerinin sünnetin veri tabanı diye belirlenmesinin ilk defa Şâfiî tarafından ortaya atıldığı veya en azından bu yaklaşımın onun tarafından sonuçlandırıldığı, daha önceki nesillerin algılamasında Resûl-i Ekrem'in rolünün bu şekilde tanımlanmadığı, aksine sünnetin hadislerden bağımsız salt gelenek anlamı içerdiği iddiasına temel yapılmıştır. Halbuki terim olarak sünnetin başlangıçta sadece Hz. Peygamber'in rolüne işaret etmediği doğru olsa da onun söz ve davranışlarının dinî hükümlerin kaynağı olduğu düşüncesi ilk İslâm toplumundan itibaren temel bir ilke şeklinde görülmektedir. Şâfiî gibi âlimlerin yaptığı iş, sünnet kelimesinin başka kullanımlarından ayrıştırılarak sadece Resûlullah'a atfen kullanımını sağlama yönünde terimsel bir yenilik getirmektir. er-Risâle dikkatle incelendiğinde Şâfiî'nin, İslâm ilim çevrelerinde yerleşik düşüncenin izini sürerek onu ilk defa tutarlı bir teorik çerçevede ifade etmekten başka bir şey yapmadığı görülür (ayrıca bk. er-RİSÂLE). Sünnet, Resûlullah'ın ve ashabının çağından bakıldığında beşerî düzlemde yaşanan İslâmî hayat modeli idi ve bu yönüyle bir uygulamalar bütünüydü. Fakat İmam Ebû Hanîfe'nin ya da Şâfiî'nin yaşadığı dönemden bakıldığında içindeki öz İslâmî unsurların ayrıştırılarak bu uygulamaların evrensel İslâmî hayat tarzına temel teşkil edecek biçimde kurgulanması gerekiyordu. Şâfiî'nin er-Risâle'sinde görülen kurgusal dil ve söylemin sebebi budur ve Şâfiî yahut onu takip edenler mevcut anlayış ve uygulamadan bağımsız bir teori ihdas etmiş değildir. Meselâ Şâfiî öncesi fıkıh âlimleriyle Şâfiî arasında, Resûl-i Ekrem'e aidiyeti yaygın biçimde bilinen dinî içerikli uygulamaların sünneti teşkil ettiği konusunda farklı bir anlayış yoktur. Bununla birlikte tedvin çağı öncesinde yaygınlaşmamış haber-i vâhid rivayetlerin tesbiti, bunların Hz. Peygamber'in sünneti anlamında örneklik teşkil

edip etmeyeceği, eğer ediyorsa hangi şartlarda ettiği konusunda Şâfiî ile diğerleri arasında farklı anlayışlar vardır. Bu husus, şarkiyatçıların araştırmalarında iddia edildiği gibi Resûl-i Ekrem'in otoritesinin kabul edilip edilmemesiyle ilgili bir tartışma olmayıp sadece ondan nakledilen verilerin sahihliğinin tesbitiyle ilgilidir ve bu çabalar neticesinde fıkıh usulü ilminde ortaya konan şekliyle sünnet teorisi ortaya çıkmıştır.

Hüküm Kaynağı Olarak Sünnet. Müslümanlar için Resûlullah'a uymanın gerekliliği onun davranışlarındaki örneklik özelliğine dikkat çeken (el-Ahzâb 33/21), ona uymayı (Âl-i İmrân 3/31) ve itaati (meselâ Âl-i İmrân 3/32) emreden, kendisine Kur'an'ı açıklama görevinin verildiğini ifade eden (en-Nahl 16/44) âyetlerden anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in kitabı ve hikmeti öğrettiğini bildiren âyetlerde geçen hikmet kelimesinin (meselâ bk. el-Bakara 2/129) İslâm'da dinî bilgiyi belirlemede Resûlullah'ın rolüne, dolayısıyla sünnete işaret ettiği bazı âlimlerce dile getirilmiştir (meselâ bk. Şâfiî, er-Risâle, s. 245-257). Bu âyetler ve Resûl-i Ekrem'in konuya ilişkin beyan ve tavırları ışığında onun yirmi iki yılı aşan peygamberlik dönemi boyunca Kur'ân-ı Kerîm'i açıklayıp uygulayan söz ve davranışları dinî hükümlerin ikinci kaynağı olarak algılanmış, daha sonra Kur'an ve Sünnet şeklinde ifade edilen bu ilke bütün İslâm mezheplerinin ittifak ettiği bir temel sayılmakla birlikte sünnet, Kur'an'ın lafzıyla da vahiy (vahy-i metlüv) olmasına karşılık lafzı değil mânası vahiy (vahy-i gayr-i metlüv) kabul edilerek Kur'an'la aynı konumda tutulmasa bile onu tamamlayan bir konumda görülmüş ve değişik açılardan sınıflamalara tâbi tutulmuştur. Bunlardan sünnetin sonraki nesillere intikal biçimini esas alan ayırım sünnetin sıhhati meselesiyle ilgilidir. Yapısal özelliği açısından uygulanan ayırımda sünnetin Hz. Peygamber'in sözleri (kavl), eylemleri (fiil) ve onaylayıcı tavırları (takrir) olmak üzere üç türden oluştuğu tesbit edilmiştir. Resûlullah'ın gördüğü ve duyduğu halde onay biçiminde yorumlanabilecek tavırları anlamına gelen takrirî sünnetin ilgili davranışın en azından yasaklanmadığını gösterdiği, sözlü sünnetin içerdiği emir ve yasakların ise ilke olarak Kur'an'dakiler gibi bağlayıcı olduğu kabul edilmiştir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm lafız ve mâna yönünden mütevâtir olduğundan büyük çoğunlukla haber-i vâhidlerden meydana gelen sünnet pratikte Kur'an'dan farklı bir konuma sahip olmuştur. Hz. Peygamber'in fiilleri tek başına bağlayıcı bir otoriteye sahip bulunmamakla birlikte çeşitli karînelerle dinî nitelik kazanabilecek mahiyette görülmüştür. Meselâ bir yiyeceği yemesi gibi, bir şeyin Resûlullah tarafından yapıldığının tesbit edilmesi o şeyin en azından günah olmayıp mubah sayıldığını gösterir. Bir eylemi Resûl-i Ekrem'in dinî bir vecîbeyi yerine getirmek için yaptığı biliniyorsa o eylem bağlayıcı bir kural olur; diğer bir ifadeyle sözlü bir emrin nasıl yapılacağını gösteren eylem o emrin hükmünü alır. Meselâ Hz. Peygamber'in namazın nasıl kılınacağını gösteren fiilî hadisleri böyledir. Onun dinî vecîbeler dışında ibadet (takarrub, kurbet) amacıyla yaptığı bilinen eylemlerin müslümanlar bakımından zorunlu olmasa da dinen teşvik edildiği kabul edilir; bir eylemi çoğunlukla yapıp bazan terketmesi ise o eylemin daha güçlü biçimde tavsiye edildiğini gösterir.

Sünnetin kaynaklık değerini belirleme bağlamında Hz. Peygamber'in Kur'an'ın ifadesiyle hem bir beşer olduğu hem de vahiy alma özelliğine sahip bulunduğu dikkate alınıp (el-Kehf 18/110; Fussılet 41/6) İslâm âlimlerince belirli ayırımlar yapılmıştır. Buna göre Resûlullah'ın sırf insan olarak davranışları dinî hüküm ifade etmese de ona olan sevginin bir tezahürü şeklinde bu konuda onu izleyenin niyetinden dolayı uhrevî mükâfat elde edebileceği kabul edilmiştir.

Resûl-i Ekrem’in peygamber sıfatıyla yaptığı davranışları ise dinî hüküm kaynağıdır. Ayrıca onun devlet başkanı, kumandan, yargıç, aile reisi, kanaat önderi vb. rolleri ve konumları da vardır. Bu sıfatlar bir yönüyle Resûlullah’ın insanî özelliklerinden öğeler taşırken aynı zamanda peygamberlik özelliğinden doğan öğeler de barındırmaktadır. Dolayısıyla onun bir söz veya tasarrufunun dinî-evrensel bir nitelik mi taşıdığı yoksa salt insanî bir kanaat veya yargı mı içerdiğinin tesbit edilmesi dinî hüküm kaynağı olan sünnetin kapsamının tanımlanması açısından önemlidir. Bu belirlemede Kur’ânî tebliğin temel ölçü alınması gerektiği ise açıktır.

Sünnet fıkhî hüküm kaynakları sıralamasında teorik olarak Kur’an’dan sonra gelse de İslâm düşüncesinde sünnetle Kur’an’ın bir bütünlük arzettiği var sayılır ve ancak Kur’an’da mevcut bir hükmün sünnette yer alan bir rivayetle fiilen çelişip uzlaştırılmasının mümkün olmadığı durumlarda Kur’an’daki hükmün alınıp o rivayetin terkedileceği kabul edilir. Fakat bu durumda bir âlimin açık diye nitelediğini diğeri kapalı görebildiği veya birinin uzlaştırılabilir saydığı âyet ve hadisleri diğeri uzlaştırılamaz sayabildiği için ictihad ve uygulamada farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Esasen sünnette yer alan hükümler Kur’an’daki hükümlerle karşılaştırıldığında dört durum ortaya çıkar. 1. Kur’an’daki hükme tamamen uyan sünnet. Bu durumda sünnet Kur’an’ı teyit edici niteliktedir. Meselâ, “Gönül hoşnutluğu olmaksızın bir müslümanın malı bir başkasına helâl olmaz” hadisi (Müsned, V, 72), “Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret müstesna mallarınızı aranızda haksız sebeplerle yemeyin” âyetinin (en-Nisâ 4/29) getirdiği hükmü ifade etmektedir. 2. Kur’an’daki hükmü açıklayan sünnet. Kur’an’daki mücmel ve müşkil lafızları açıklığa kavuşturan, umumi hükümleri tahsis eden ve mutlak hükümleri takyit eden sünnet bu kısmı oluşturur. Meselâ namaz vakitlerini ve rek‘atlarını, namazda kıraati bildiren hadisler, “Namazı kılın” âyetini (el-Bakara 2/43) açıklamaktadır. “Bir kadın halası veya teyzesi üzerine nikâhlanamaz” hadisi (Buhârî, “Nikâḥ”, 27), “Bunların yukarıda sayılanların dışındakiler size helâl kılındı” âyetinin (en-Nisâ 4/24) umumunu tahsis etmektedir. 3. Kur’an’da hükmü bulunmayan meseleler hakkında hüküm getiren sünnet. Meselâ ninenin miras hakkına sahip olduğunu bildiren, sadaka-i fıtrı ve vitir namazını teşrî‘ kılan hadisler böyledir. 4. Kur’an’daki hükmü nesheden sünnet. Anne, baba ve akrabaya vasiyet yapılabileceğini bildiren âyetin (el-Bakara 2/180), “Mirasçıya vasiyet yoktur” hadisiyle (Ebû Dâvûd, “Veṣâyâ”, 6) neshedilmesi bu durumun örnekleri arasında zikredilir. Ancak bu görüş Kur’an’ın sünnetle neshedilebileceğini kabul eden çoğunluğa aittir (bk. NESİH).

Sıhhat Açısından Sünnet. Hz. Peygamber’den nakledilen sünnet malzemesinin ona aidiyetinin doğruluğunu (sıhhat) tesbitte nasıl bir yol izleneceği hususu kelâmda ve fıkıh usulünde haber teorisi esas alınarak çözülmüştür. Bir kimseye görmediği olayla ilgili verilen bilginin (haber) aklî açıdan kesin doğru, kesin yanlış ve ihtimalli olmak üzere üçe ayrıldığı bu teoriye göre meselâ Hz. Muhammed’in yaşadığı, Kur’an’ı tebliğ ettiği, namaz, oruç ve hac gibi dinin temel hükümlerini insanlara öğrettiği vb. bilgiler o dönemden itibaren büyük kitleler tarafından nesilden nesile tevâtür yoluyla aktarılan kesin doğru haberlerdir (bk. MÜTEVÂTİR). Buna karşılık onun Hz. Mûsâ döneminde yaşadığı gibi tarihî gerçeklere aykırı bilgiler kesin yanlış haberlerdir. Bu iki kategori dışında kalan haberler ise ihtimalli olarak nitelenmiş ve bilgi değeri tartışmaya açık sayılmıştır (bk. HABER-i VÂHİD). Konu bilgi kuramı açısından değerlendirildiğinde mütevâtirin zorunlu kesin bilgi, haber-i vâhidin ise kesin olmayan baskın kanaat oluşturduğu kabul edilir. Hanefîler bu ikisi arasında meşhur haber diye bir üçüncü

kategoriden söz eder. Meşhur onlara göre baskın kanaatin üstünde, fakat kesin zorunlu bilginin altında insanın kalbini ve zihnini tatmin eden bir bilgi türüdür (bk. MEŞHUR). Mütevâtir sünnetin dinî hüküm inşasında kaynak değeri taşıdığında görüş ayrılığı yoktur; meşhur haberler de büyük çoğunluk tarafından bu kapsamda görülür. Haber-i vâhidin dinî hüküm koyup koyamayacağı ise tartışma konusudur. Ehl-i hadîs ve onlar gibi düşünen bazı fıkıh mezhepleri, bu nitelikte de olsa hadisçilerin ölçülerine göre sahih kabul edilen hadisin dinî hükümlere dayanak teşkil edeceği görüşündedir. Ancak İslâm âlimlerinin çoğunluğu, bu tür hadislerin prensip olarak İslâm'ın inanç esasları dışındaki konularda ve Kur'an'la mütevâtir sünnet yanında müctehidin inceleme süzgecinden geçirilmesinden sonra hüküm kaynağı olabileceği kanaatindedir. Bu yaklaşım, Hz. Peygamber'in otoritesinin sorgulanması değil ona nisbet edilen bilgiyle ilgili güvenilirlik kuşkusunun dile getirilmesidir. Böylece İslâm'ın esasları kesin bilgi sağlayan yollarla tesbit edilirken temel İslâmî hükümlerin dışındaki alanlarda ihtimalli bilgilere dayanılabilmesi, zaman ve şartlara göre farklı şekillerde yorumlanabilecek esnek bir İslâm anlayışının oluşmasına imkân hazırlamıştır. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu fıkıh, kelâm ve ahlâkla ilgili prensipleri belirlerken mütevâtiri hareket noktası almış ve ihtimalli bilgileri bu ana esaslar çerçevesinde yorumlamıştır. Böylece sünnet bir yandan tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf eserlerinin ortak paydasını oluşturan bir öz ve temeli yaşatmış, öte yandan değişen zaman ve şartlarda ortaya çıkan alternatif yorumlar olan mezheplerin meydana gelmesine zemin hazırlayan etkenler arasında özel bir yere sahip olmuştur.

Sünnet ve Çağdaş Tartışmalar. Klasik sünnet teorisi XVIII. yüzyıla kadar büyük ölçüde korunmuştur. Daha sonra İslâm dünyası sömürgeci güçlerin saldırılarına mâruz kaldıkça geleneksel dinî düşünceler sorgulanmaya ve İslâm toplumunda ıslah çağrıları dile getirilmeye başlanmıştır. Bu ıslah projelerinin temel iddiasına göre İslâm düşüncesinde İslâm'ın özünden, yani Kur'an ve Sünnet'ten sapma meydana geldiği için müslümanlar gerilemiştir ve Kur'an'la Sünnet'e dönüş olmaksızın bu gerilemeyi durdurmak mümkün değildir. Bu bağlamda sünnet denildiğinde çoğunluk, geçmişte İslâm âlimlerinin çeşitli ekoller aracılığıyla geliştirdikleri sünnet yorumlarını içine alan bir sünnet anlayışına sahipken ehl-i hadîs veya Selefî nitelemesiyle öne çıkan gruplar sünneti sadece hadis mecmualarına hasreden bir yaklaşımı benimser. İkinci tür anlayış, çoğunluk tarafından bazı noktalarda İslâm düşüncesini zengin birikiminden mahrum bırakmak ve müslümanların düşüncesini dar kalıplara hapsetmekle eleştirilmektedir. Öte yandan modernizmin etkisiyle geleneği yanlışlardan arındırma söylemiyle ortaya çıkan başka yaklaşımlar da vardır. Bunların en radikali, İslâm'ın Kur'an dışında vahiy temelli bilgi kaynağı bulunmadığını iddia eden Kur'ancılık / meâlcilik düşüncesidir. Diğer bir kesim ise sünnetin otoritesini inkâr etmemekle birlikte hadislerin özellikle modernist ideolojiyle çeliştiği kabul edilen unsurlarının uydurma olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda kadınlarla ilgili hadisler önemli bir yer tutmaktadır. Modernist yöntem, tutarlı bir metodolojiye dayanmadan sırf modern hayatla veya aydınlanmacı akılla çeliştiği varsayımından hareket edip hadislerin sıhhatine dair keyfî hüküm vermekle itham edilmiştir. Modernizmin dar din anlayışını esas alan bir başka yaklaşım ise Hz. Peygamber'in otoritesini bu anlamıyla dinî alana hapsederek, onun hayatın her alanıyla ilgili öğretilerini ve örnekliğini (sünnetini) sadece kişiyle yaratıcısı arasındaki mânevî-ruhanî saha ile sınırlamaktadır. Bu yaklaşım, büyük çoğunluk tarafından madde-mâna ve dünya-âhiret arasında dengeli bir tutumu benimseyen İslâm'ın özelliklerine uymamakla eleştirilmiştir. Kısacası,

günümüz İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre sünnet, Kur'an ilkelerinin hayata geçirilmiş ve günlük yaşayış formlarına dökülmüş şekli olup sünneti esas almayan düşünce ve hayat tarzının İslâmî nitelik kazanması mümkün değildir. Ancak sünnetin yalnız hadislere indirgenip lafızcı (literalist) yorumlama yöntemine tâbi kılınmasıyla modern çağın zorlamaları sonucunda bir kısmının feda edilmesi yaklaşımları arasında dengeli ve tutarlı yöntemler takip edilerek yorumlanması ve Hz. Peygamber'in evrensel mesajının günümüz dünyasına anlaşılır şekilde sunulması gerekir.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "snn" md.; et-Taʿrîfât, "sünnet" md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 979-983; Müsned, V, 72; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1359/1940, tür.yer.; a.mlf., el-Üm, VII, 337, 343; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, IV, 487-497; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), VI, 126-128; Nesâî, es-Sünenü'l-kübrâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1411/ 1991, VI, 458; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 237-238; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, III, 35-244; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Lümaʿ (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, I, 545-564; II, 567-656; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 374-381; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ (nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız), Cidde, ts. (Şerîketü'l-Medîneti'l-münevvere), II, 120-292; Nevevî, Şerḥu Müslim, IX, 20; Şâtıbî, el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1993, IV, 1-5; Teftâzânî, Şerḥu't-Telvîḥ, Kahire 1377/1957, II, 2; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1954, tür.yer.; a.mlf., "Sur l'expression 'sunna du prophete'", Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé, Tehran 1963, s. 361-365; a.mlf., An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, s. 28-36; M. M. Bravmann, The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts, Leiden 1972, s. 123-198; Charles J. Adams, "The Authority of Prophetic Hadith in the Eyes of Some Modern Muslims", Essays on Islamic Civilization: Presented to Niyazi Berkes (ed. D. P. Little), Leiden 1976, s. 25-47; M. Mustafa el-A'zami, On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence, Riyad 1985, tür.yer.; M. Yusuf Guraya, Origins of Islamic Jurisprudence: With Special Reference to Muwatta Imam Malik, Lahore 1985, tür.yer.; Mehmed Hayri Kırbaşoğlu, İslâm Düşüncesinde Sünnet: Yeni Bir Yaklaşım, Ankara 1993, tür.yer.; a.mlf., İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi, Ankara 1999, tür.yer.; Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, Karachi 1994, s. 27-84; Ahmad Hasan, The Early Development of Islamic Jurisprudence, Islamabad 1994, s. 85-114; Abdülganî Abdülhâliḳ, Ḥücciyyetü's-sünne, Riyad 1415/1995, s. 45-84; D. Brown, Rethinking Tradition: Modern Discussions of Sunna in Egypt and Pakistan, Cambridge 1996, tür.yer.; Adem Yerinde, Ahkâm Âyetlerinin Tefsirinde Sünnetin Yeri (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 110-135; Musa Cârullah Bigiyef, Kur'an ve Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım: Kitâbu's-Sünne (trc. Mehmet Görmez), Ankara 1998, s. 7-11; Abdullah Aydınlı, "Rivayet Asrında Sünnet Kavramı", Kur'an ve Sünnet Sempozyumu, 1-2 Kasım 1997: Bildiriler, İstanbul 1999, s. 91-98; Yasin Dutton, The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta' and Madinan 'Amal, Surrey 1999, tür.yer.; a.mlf., "Sunna, Hadith and Madinan 'Amal", Journal of Islamic Studies, IV, Oxford 1993, s. 1-31; a.mlf., "'Amal v. Hadīth in Islamic Law: The Case of Sadl al-Yadayn (Holding One's Hands by One's Sides) While Doing

the Prayer”, Islamic Law and Society, III/1, Leiden 1996, s. 13-40; Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafiî’nin Rolü (haz. M. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 2000, tür.yer.; İbrahim Hatiboğlu, Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları, İstanbul 2004, tür.yer.; Murteza Bedir, Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi, İstanbul 2004, tür.yer.; a.mlf., Sünnet: Hz. Peygamber’in Evrensel Mesajı, İstanbul 2006, tür.yer.; Zafar Ishaq Ansari, “Juristic Terminology Before Shafi‘i: A Semantic Analysis with Special Reference to Kufa”, Arabica, XIX, Leiden 1972, s. 255-300; J. Burton, “Notes Towards a Fresh Perspective on the Islamic Sunnah”, BSMES, XI (1984), s. 3-17; G. H. A. Juynboll, “Some New Ideas on the Development of Sunna as a Technical Term in Early Islam”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, X, Jerusalem 1987, s. 97-118; a.mlf. - D. W. Brown, “Sunna”, EI^{2} (İng.), IX, 878-881.

Murteza Bedir

C. HABER (الخبر)

Duyularla algılanıp nakledilen söz veya yazının içerdiği bilgi.

Sözlükte “bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayip sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak” mânasına gelen hubr (hıbre) kökünden türemiş bir isimdir. Terim olarak “geçmişte meydana gelen veya gelecekte vuku bulacak bir olayı bildiren söz, mahiyeti itibariyle doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söz” gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımların ortak noktaları haber konusunun duyularla algılanabilir olması, vahye dayanmışsa geleceğe de ait olabileceği hususlarıdır. Doğru veya yanlış oluşu, gerçeğe uyup uymaması haberin konusuna göre değişir. Bazı hususların doğruluğunu, bazılarının yanlışlığını onaylamak gerekli iken bir kısım haberlerin yanlış veya doğru olma ihtimali mevcuttur (aş. bk.).

Kur’ân-ı Kerîm’de hubr masdarı iki âyette, haber de iki ve cemi ahbâr üç âyette geçmektedir. Esmâ-i hüsnâdan olup “her şeyin iç yüzünden haberdar olan” mânasına gelen habîr ise kırk dört âyette yer almakta, bir âyette “bilen, vâkıf olan” anlamında kula nisbet edilmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ẖbr” md). Yine haber mânasına gelen nebe’ kelimesi çoğul sigasıyla (enbâ’) birlikte yirmi dokuz âyette yer almakta, kökünü oluşturan nübûet ile (nübüvvet) bundan türemiş fiiller elli altı, nebi kelimesi de cemî sigalarıyla (nebiyyûn, enbiyâ) seksen yerde geçmektedir (bk. a.g.e., “nbʾe” md.). Râgıb el-İsfahânî nebe’ kavramının, “mahiyeti itibariyle doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söz” mânasındaki haberden üç bakımdan farklı nitelik taşıdığını söyler: Önemli ve etkili bir olayı konu edinmesi, kesin bilgi içermesi, en azından zann-ı gālib durumunda bulunması. Aslında nebe’ derecesindeki bir haberin gerçeğe aykırı olmaması gerekir. Bundan dolayı nebe’ Kur’an’da hem “ilim” hem de “haber” anlamında kullanılmıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nb’e” md.; krş. Ebü’l-Bekā, s. 886).

Hz. Peygamber’in Allah’tan vahiy yoluyla aldığı haberlerden oluşan Kur’an, insanların işlediği bütün fiillerin kaydedildiğini ve bunların âhirette kendilerine bildirileceğini açıklayarak haberin gerçeğe uygun olması gerektiğine işaret etmiş (et-Tevbe 9/94; Muhammed 47/21; el-Hucurât 49/6), insanın ibret alması için geçmiş milletlerden ilâhî emirlere uyanların veya uymayanların âkıbetlerine dair haberleri nakletmek suretiyle hakikatin keşfedilmesinde haberin oynadığı role

dikkat çekmiştir. Böylece onu önemli bir bilgi kaynağı kabul etmiş, özellikle gayba dair haberlerin sağlam bir kaynağa dayandırılması gerektiğini vurgulamıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Mu'cem, "nb'e" md.).

Haber ve nebe' kelimeleri hadislerde de yer almıştır (bk. Wensinck, el-Mu'cem, "ḫbr", "nb'e" md.leri). Duyular âlemiyle ilgili olarak haberin verdiği bilginin çok defa gözleme dayanan bilgi kadar kesin olmadığını belirten Hz. Peygamber (Müsned, 1, 215), kendisine Cebrâil vasıtasıyla sabah ve akşam semadan haber geldiğini açıklamıştır (a.g.e., III, 4; Buhârî, "Enbiyâ'", 1, İbn Mâce, "Muḳaddime", 11). Hadislerde belirtildiğine göre yahudiler gayba dair sordukları bazı haberleri kendilerine bildirmesi halinde onun nübüvvetine inanacaklarını vaad etmişlerdir. Bundan, onların gayba ilişkin haberleri bilmenin nübüvvet alâmetlerinden birini teşkil ettiği kanaatinde oldukları anlaşılmaktadır (Müsned, I, 274).

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, gerekli şartları taşıyan haberlerin insana ait bilgi kaynaklarından birini oluşturduğunu kabul eder. Ona göre haber, duyularla ve akıl yürütmekle ulaşılması mümkün olmayan bilgileri elde etmek için başvurulması zorunlu bir kaynaktır. Haberin geçerli olabilmesi için gerekli görülen şart, haber verenlerin belli bir sayıya ulaşmasına veya haberin bazı vasıflar taşımasına bağlı değildir; insanın bir konuda bilgisizliğini ve şüphesini giderip onda yeni bilgi meydana getirmesi haberin bilgi vasıtası olması için yeterlidir. Kişinin bu tür bilgisi, bir konuyu ardarda destekleyen haberlerin sağladığı zaruri bir sonuç niteliğindedir (İbn Fûrek, s. 18). Eş'arî'nin, bu sözleriyle mütevâtir haberi kastettiği anlaşılmaktadır.

Kelâm ilmi açısından duyular ve akıl ile birlikte haberin vazgeçilmesi imkânsız üç temel bilgi kaynağından biri olduğu hususunda hemen hemen bütün âlimler ittifak etmiştir. Konuyu epistemoloji açısından ele alan, haberin doğruluk ve yanlışlık bakımından incelenmesine ilişkin yöntemlerden bahseden ilk kelâm âliminin Vâsıl b. Atâ olduğu nakledilir (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 255). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye göre haberin bilgi kaynağı olduğunu inkâr etmek sonuç itibariyle çelişkiye götüreceğinden imkânsızdır. Aslında kişinin haberi inkâr ettiğini söylemesi, kendisine ait bir görüşü başkasına haber vermesinden başka bir şey değildir. Ayrıca insan, adına ve soyuna varıncaya kadar kimliğine ait bütün bilgilerle çevresinde yer alan çeşitli varlıklara ilişkin bilgilerinden başka, akıl yoluyla bilinemeyen ve kendi duyularının ötesinde vuku bulan olaylara ait bütün bilgileri ancak haber vasıtasıyla öğrenebilir. Özellikle sağlık için faydalı veya zararlı olan gıdaları denemek yahut akıl yürütmek suretiyle öğrenmek hayatî tehlikeler taşır. Bunların dışında çeşitli sanat ve mesleklere dair bilgiler de haber yoluyla öğrenilir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 7-8, 26-27). Mu'tezile âlimlerinden Kādî Abdülcebbâr haberin kesin bilgi kaynağı olabilmesi için haberi veren kişinin o konuda zaruri bilgiye dayanması ve haberin dörtten fazla kişi tarafından nakledilmesi gerektiğini ileri sürmüştür (el-Muġnî, XV, 333). Mâtürîdî âlimlerinden Ebü'l-Muîn en-Nesefî haberin ve haberleşmenin insanı hayvandan ayıran temel özelliklerden biri olduğunu söyler. Zira insan haber sayesinde bilmediği pek çok bilgiye ulaşabilmektedir. Bu bakımdan haberi inkâr etmek işitme duyusunu ve dilin varlığını reddetmek anlamına gelir. Bu durumda da insanla hayvan arasında bir fark kalmaz (Tebsıratü'l-edille, I, 16).

Selefî temayülü ile tanınan İbn Hazm, iki veya daha çok kişinin ayrı ayrı verdiği haberi insanın dikkate alması gerektiğini belirtir. Ona göre duyuların ötesinde vuku bulan bütün günlük olayların yanı sıra beşerî tecrübenin tamamını ihtiva eden tarihin esasını ancak haber vasıtasıyla bilmek mümkündür (el-Fasl, I, 41, 42). İbn Teymiyye haberi akıl ve duyuların dışında üçüncü bir bilgi kaynağı olarak kabul etmesine rağmen, onun akıl ve duyuların ortak faaliyeti sonunda meydana gelen birleşik bir bilgi olduğunu söyler (Der'ü te'âruż, I, 179).

Kelâm âlimleri haberin bilgi kaynağı olabilmesi için onun doğruluğunu temel şart kabul etmişlerdir. Nitekim müteahhir dönemden itibaren bu şartın vurgulanması amacıyla "haber-i sâdık" (gerçeğe uygun haber) terkibi şöhret bulmuştur. Haberin gerçeğe uygunluğunda esas olan, muhatabın buna inanması değil, fiilen gerçeğin böyle olmasıdır. Bunun için de haberin duyuların algısına dayanması gerekir. Mu'tezile âlimlerinden Nazzâm'ın, haberin doğruluğunu haber verenin inancına uygun olması şartına bağladığı nakledilmişse de bu görüş itibar görmemiştir (Leknevî, s. 38).

Doğru haber kelâm literatüründe iki kısımda ele alınmıştır: 1. Haber-i Mütevâtir. Yalan söylemek üzere ittifak etmelerini aklın imkânsız gördüğü bir topluluğun verdiği haberdir. Meselâ geçmiş dönemlerde yaşayan milletlerle çeşitli ülke ve şehirlerin varlığı mütevâtir haberle bilinir. Bir haberin mütevâtir sayılabilmesi için bazı şartları taşıması zaruri görülmüştür, a) Haberin, yalan üzere ittifak etmeleri aklen imkânsız görülen ve farklı zümrelerden oluşan bir topluluk tarafından, haber konusunun oluştuğu dönemden itibaren kesintisiz olarak her devirde nakledilmesi, b) Haberi nakleden ilk topluluğun habere konu olan olayı duyularıyla idrak etmesi ve bu topluluğun yaptığı gözlem sonunda her türlü şüpheden kurtulup kesin bilgiye ulaşması, c) Haberi veren topluluğun yalan söylemesini gerektirecek sebeplerin bulunmaması, d) Mütevâtir haberin aklın imkânsız gördüğü bir bilgiyi ihtiva etmemesi. Mütevâtir haberi nakledenlerin müslüman olmaları ve adâlet vasfını taşımaları ise şart değildir. Zira burada esas olan husus, haberi veren topluluğun yalan söylemek üzere ittifak etmesini aklın imkânsız görmesidir. Mütevâtir haberi nakleden topluluğun sayısı konusunda dörtten 300'e kadar farklı rakamlar ileri sürülmüşse de âlimlerin çoğunluğu sayı belirlemenin bir esasa dayanmadığı ve dolayısıyla isabetli olmadığı kanaatindedir. Gazzâlî'nin de belirttiği gibi mütevâtir haberin bilgi ifade etmesi, ekmeğin açı doyurması ve suyun susuzu kandırması gibi tabii ve zaruri bir şekilde oluşur (el-Müstasfâ, I, 138).

Bazı Şiî âlimleri, benimsedikleri rivayetleri kesin bilgi statüsünde göstermek amacıyla mütevâtir haberi kendi içinde üç kısma ayırmışlardır: a) Mütevâtir-i lafzî. Aynı veya eş anlamlı lafızlarla nakledilen haberler. Bu tür haberlerin mevcudiyeti tartışma konusu olmakla birlikte geçmiş nesillerden yazılı metinler halinde intikal eden bilgilerin lafzan mütevâtir kabul edilmesi gerekir, b) Mütevâtir-i manevî. Nakledilen bilginin farklı lafızlarla ve az çok değişiklik gösteren bir tarzda aktarıldığı haberler. Mütevâtir haberin en yaygın olanı budur, c) Mütevâtir-i icmâlî. Büyük bir topluluk tarafından nakledilmesine rağmen fazla miktarda mâna farklılıkları içeren haberler. Belli bir konuda genel kanaat uyandıran bu tür haberler, daha ziyade delil oluş niteliğini güçlendirmek amacıyla tevâtür statüsüne alınmakla birlikte çoğunluğun tasvip ettiği mütevâtir haber türü değildir (Seyyid Hâşim el-Hâşimî, IV/4, s. 51-52).

Kâ‘bî, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Seyfeddin el-Âmidî gibi Mu‘tezilî ve Sünnî kelâmcılar mütevâtir haberin istidlâlî, dolayısıyla nazarî bilgi ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bunların dışındaki İslâm âlimleri ise mütevâtir haberin zaruri ve kesin bilgi kaynağı olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Zira âlimlerin çoğunluğuna göre mütevâtir haber, akıl yürütmeyi bilen veya bilmeyen herkeste bilgi meydana getirmekte ve bu bilginin kesinliği konusunda kimsede herhangi bir şüphe uyanmamaktadır. Mu‘tezile’den Nazzâm ise mütevâtir haberin verdiği bilginin kesinlik arzetmediği görüşündedir. Zira mütevâtir haberi nakleden topluluk fertlerden oluşmaktadır ve her ferdin yanılması veya yalan söylemesi mümkündür (Bağdadî, s. 11; Ebû Rîde, s. 16).

2. Haber-i Resul. Nübüvveti mûcize ile kanıtlanmış peygamberin verdiği haberden ibaret olup bu tür haberin kaynağını oluşturan kişinin gerçek peygamber olup olmadığını akıl yürüterek kanıtlamak gerektiğinden haber-i resûl ile zaruri değil istidlâlî veya iktisabî bilgi meydana geldiği ve bunun kesinlik açısından zaruri bilgiye benzediği kabul edilmiştir (Mâtürîdî, s. 8-9; Teftâzânî, s. 19). İbn Teymiyye peygamberin verdiği haberin sadece bir nakil değeri taşımayıp, doğruluğuna ilişkin aklî delilleri de ihtiva ettiğini belirterek kesin bilgi meydana getirdiğini vurgulamıştır (Der’ü te’âruz, I, 199). Haber-i resûlün doğruluğu hususunda görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte peygambere aidiyetinin kanıtlanması önemli görülmüştür. Bu sebeple kelâm âlimleri sabit oluşu açısından haber-i resûlü üç kısma ayırmışlardır: a) Mütevâtir haber. Yalan söylemek üzere ittifak etmelerini aklın imkânsız gördüğü ashap topluluğunun Hz. Peygamber’den duyup tabiîn nesline, aynı şekilde onların tebeu’t-tâbiîne, bunların da daha sonraki nesillere aynı lafızlarla rivayet ettiği haberlerle, yine sahâbîlerin Hz. Peygamber’de müşahede ettikleri ve aynı şartlarla aktardıkları davranış ve olaylardır. Resûl-i Ekrem’e söylemediği sözü isnad edenlerin cehennemlik olduğu konusundaki hadisle (bk. Wensinck, el-Mu’cem, “kẕb” md.) farz namazların ve rek‘atlarının sayısına, namazın rükünlerine dair hadisler bu türe ilişkin örnekler arasında zikredilir, b) Müstefîz haber. Tevâtür derecesine ulaşmayan sahâbîlerin Hz. Peygamber’den naklettiği rivayetin tabiîn, tebeu’t-tâbiîn ve daha sonraki nesiller tarafından tevâtür derecesinde nakledilmesiyle oluşan haberden ibarettir; “meşhur haber” diye de bilinir. Şefaat, mest üzerine meshetmeye dair hadisler bu konudaki örneklerdendir (İbn Fûrek, s. 23; Bağdâdî, s. 13, 204). c) Âhâd haber. Ashaptan son nesle varıncaya kadar tevâtür derecesine ulaşmayan râvilerin rivayetiyle sabit olan haberdir (haber-i vâhid). Resûl-i Ekrem’den nakledilen haberlerin çoğu bu türden olup daha çok amelî ve ahlâkî konulara dairdir. Sübût açısından kesin olmayan bu nevi haberler akaid konularında kesin delil teşkil etmez (et-Ta’rîfat, “ḫbr” md.; Mâtürîdî, s. 9; Bağdâdî, s. 13). Daha çok Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinin yaptığı bu üçlü tasnif diğer âlimler tarafından haber-i mütevâtir ve haber-i vâhid olmak üzere iki grup halinde ele alınır. Çünkü netice itibariyle müstefîz haber de haber-i vâhid grubuna girer. Yalnız onun tabiîn neslinden itibaren şöhret bulması, ashap kademesindeki sayı yetersizliğini gidermemekle birlikte âlimlerce hüsnükabul gördüğünü gösterir (bk. HABER-i VÂHİD)

Kelâm âlimleri haberi başka türlü tasniflere de tâbi tutmuşlardır. Meselâ doğruluğu bilinen, yalan olduğu bilinen ve doğru veya yalan olduğu bilinmeyen haberler gibi. Tevâtür yoluyla nakledilen haberlerle Allah’ın ve peygamberin verdiği haberler, ümmetin ittifak ettiği haberler, istidlâl yoluyla üretilen ve tevhid, adalet, nübüvvet gibi konularda ortaya konan bilgiler birinci

grubun örneklerini teşkil eder. Bu bilgilere aykırı düşen haberler de yalan olduğu kesinlikle bilinen haberleri oluşturur. Doğru veya yalan olduğu bilinmeyen haberler ise her iki yöne ihtimali bulunan ve hakkında kesin bir hüküm verilemeyen haberlerdir. Tevâtür derecesine ulaşmayıp âhâd statüsünde kalan haberler bu türdendir (Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Usûli'l-ḫamse, s. 768-769; Gazzâlî, el-Müstasfâ, I, 140-144; Seffârînî, 1, 13-14). Bâkıllânî gibi bazı kelâmcılar haberi gruplandırırken değişik bir yöntem uygulamışlardır. Buna göre haber üç kısma ayrılır: 1. Duyuların ve pratik akıl ilkelerinin ispat ettiği vâcibe dair haberler. Kâinatın varlığından ulûhiyyet ve nübüvvet konularına kadar duyu ve akıl yoluyla elde edilen bilgiler bu türün örneklerini oluşturur. 2. Ölülerin konuştuğunu ve iki zıddın bir arada bulunduğunu nakleden haberler örneğinde görüldüğü gibi duyular ve akıl vasıtasıyla imkânsız olduğuna hükmedilen muhale dair bilgiler. 3. Herhangi bir yerde bir insanın öldüğünü ve bir ülkenin ekonomik durumunun iyi veya kötü olduğunu bildiren haberler ki bunlar aklen imkânsız görülmeyen bilgilerdir (et-Temhîd, s. 160-162).

Kaynaklarda yer alan bilgilerden kelâm âlimlerinin doğru haberin kesin bilgi kaynağı oluşturduğu noktasında ittifak ettikleri anlaşılmaktadır. Bu âlimler arasında, daha çok haberin kapsamı ve buna bağlı olarak çeşitli bakımlardan gruplandırılması konusunda farklı görüşlerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Gazzâlî'nin de belirttiği gibi (el-İḳtisâd, s. 253) haberin bir olayı görmeye ve işitmeye dayanması gerektiği dikkate alınırsa akıl yürütmek suretiyle üretilen bilgileri onun kapsamına alan ve buna göre bilgileri gruplandıran görüşlerin isabetli olmadığını söylemek gerekir.

Haber konusunda âlimler arasında tartışılan hususlardan biri de Hz. Peygamber'in verdiği haberlerin aklın ışığında yorumlanıp yorumlanmayacağıdır. Selef âlimlerine göre peygamberin verdiği haber aklın ışığında te'vil edilmemeli, akıl onu aynen kabul etmelidir. Zira peygambere inanmak demek verdiği haberin doğruluğunu benimsemek demektir. Ayrıca bu âlimlere göre Resûl-i Ekrem'in verdiği haberlerin hiçbiri akla aykırı değildir; haberin sübûtu kesin ise buna aykırı olan ve akıl adına ileri sürülen bilgilerin yanlış olması gerekir (İbn Teymiyye, Der'ü te'âruż, I, 116; V, 255-257, 339). Diğer âlimlerin çoğunluğu ise peygamberden nakledilen ve müteşâbih grubuna giren haberlerin aklın ışığında te'vil edilmesinin gerektiğini kabul etmiştir (bk. TE'VİL). İslâm âlimleri, Resûl-i Ekrem'den tevâtür yoluyla gelen haberleri inkâr edenlerin tekfir edilmesi gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir. Selefiyye ile diğer Sünnî kelâm ekollerine mensup bazı âlimler, peygambere atfedilen meşhur ve âhâd haberleri inkâr edenlerin de tekfir edilebileceğini ileri sürmüşse de bu görüş çoğunluk tarafından benimsenmemiştir.

Gerek tevâtür yoluyla gerekse peygamberin bildirmesiyle sabit olan doğru haberi bilginin kaynaklarından biri olarak kabul eden İslâm âlimleri, varlık ve olayların yorumuna ilişkin mâkul bir sistem kurmaya çalışan düşünce ekolleri arasında epistemolojik açıdan en kapsamlı yaklaşımı gerçekleştirdikleri gibi hakikati kavrama noktasında da en isabetli yolu seçmişlerdir. İnsanın evrenin geçmişi, geleceği ve üzerinde yaşadığı dünyanın hâlihazır durumu ile orada meydana gelen olaylar hakkında bilgi edinmek için haberden başka bir kaynağa sahip olmadığı açıktır. Bu sebeple nübüvveti güçlü aklî mûcizelerle sabit olan son peygamberden gelen sağlam haberleri dikkate almak, gerçeği kavrama amacı taşıyan her insan için en isabetli davranıştır.

BİBLİYOGRAFYA:

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫbr”, “nb’e” md.leri; et-Ta’rîfât, “ḫbr” md.; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 370, 414-416, 886; Wensinck, el-Mu’cem, “ḫbr”, “nb’e”, “kẕb” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Mu’cem, “ḫbr”, “nb’e” md.leri; Muvaṭṭa’, “Sıyâm”, 11; Müsned, I, 215, 274; III, 4; Buhârî, “Enbiyâ’”, 1; Müslim, “Îmân”, 278; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 11; Hayyât, el-İntisâr, s. 113; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 444; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 7-9, 26-27; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Evâ’il, Beyrut 1407/1987, s. 255; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 160-164; İbn Fûrek, Mücerredü’l-maḳālât, s. 17-19, 23; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Usûli’l-ḫamse, s. 768-769; a.mlf., el-Muġnî, XV, 319, 333, 338; XVI, 9-13; Bağdadî, Usûlü’d-dîn, s. 11-14, 20-21, 204, 217-218; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed Şâkir), Kahire, ts. (Matbaatü’l-âsıme), I, 93-97; a.mlf., el-Fasl (Umeyre), I, 41-42; Gazzâlî, el-İḳtisâd (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 194-195, 253; a.mlf., el-Müstasfâ, I, 132-144; Nesefî, Tebsıratü’l-edille (Salamé), I, 16-17; Ebû Seleme es-Semerkandî, Cümelü usûli’d-dîn (nşr. Ahmet Saim Kılavuz), İstanbul 1989, s. 8-9; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥsûl, s. 323-329, 387-403; İbnü’l-Esîr, Câmi’u’l-usûl (nşr. Abdülmecîd Selîm - M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1400/1980, 1, 66-68; İbn Kudâme, Ravżatü’n-nâẓır, Riyad 1415/1994, s. 347, 356-357; İbn Teymiyye, Mecmû’atü’r-resâ’il, IV, 169-170; a.mlf., Der’ü te’ârużi’l-’aḳl ve’n-naḳl (nşr. M. Reşâd Salim), [Riyad] ts. (Dârü’l-Künûzi’l-edebiyye). I, 116, 172, 179, 199; V, 255-257, 339, 345; Teftâzânî, Şerḥu’l-’Aḳā’id (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1408/1988, s. 17-19; Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, s. 556-557; Süyûtî, Ḳaṭfü’l-ezhâri’l-mütenâs̱ire fi’l-aḫbari’l-mütevâtire (nşr. Halîl Muhyiddin el-Mîs), Beyrut 1405/1985, nâşirin girişi, s. 5-6; Seffârînî, Levâmi’u’l-envâri’l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmî), I, 13-17; Zebîdî, Laḳṭü’l-le’âli’l-mütenâs̱ire fi’l-eḥâdîs̱i’l-mütevâtire (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 20-21; Âlûsî, Rûḥu’l-me’ânî, XXII, 110; Leknevî, Ẓaferü’l-emânî fî Muḫtasari’l-Cürcânî, Âzamgarh 1415/1995, s. 38; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 30, 31, 57-58; Elmalılı, Hak Dini, VII, 5340-5341; Kettânî, Naẓmü’l-mütenâs̱ir mine’l-ḥadîs̱i’l-mütevâtir, Beyrut 1403/1983, s. 16; Hasan Hanefî, Mine’l-’Aḳīde ile’s̱-s̱evre, Beyrut 1409/1988, IV, 211-215; Ebû Rîde, Min Şüyûḥi’l-Mu’tezîle İbrâhim b. Seyyâr en-Naẓẓâm, Kahire 1989, s. 16; Mehrî Hasan Ebû Sa‘de, el-İtticâḥu’l-’aḳlî fî müşkileti’l-ma’rife ‘inde’l-Mu’tezile, Kahire 1413/1993, s. 137-146; Seyyid Hâşim el-Hâşimî, “Dirâse ḥavle’l-ḫaberi’l-mütevâtir”, Türâs̱ünâ, IV/3, Kum 1409, s. 37-67; IV/4 (1409), s. 51-52.

Yusuf Şevki Yavuz

D. ESER الأثر

Hadis anlamında kullanılan bir terim.

Sözlükte “bir şeyin artığı; kılıç darbesi” gibi anlamlara gelen eser kelimesinin çoğulu âsâr ve usûrdur. Aynı kökten türeyen Kur’an’daki esâre kelimesi de (el-Ahkâf 46/4) “bilgi artığı” demektir. Hadis ilminde ise haber ile eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Nitekim “me’sûr

hadis” nesiller boyu nakledilerek gelen haber demektir. Eser Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerini ifade ettiği gibi sahâbî ve tabiîlere ait her tür haberi de ifade eder. Bazı hadis âlimleri eseri Resûl-i Ekrem’e ait haberlerle (merfû) sahâbeye ait haberler (mevkuf) için kullanırken Horasan bölgesindeki âlimlerin bu kelime ile bilhassa sahâbeye ait rivayetleri kastettikleri belirtilmektedir. Bazı fıkıh âlimleri ve özellikle bir kısım Şâfiîler eseri sadece mevkuf rivayetlere, haberi de merfû rivayetlere tahsis ederler.

Âlimlerin bir kısmı kitap adlarında “hadisler” anlamında âsâr kelimesine yer vermişlerdir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî hocası Ebû Hanîfe’den rivayet ettiği. Hz. Peygamber ve sahâbîlere ait rivayetleri ihtiva eden kitabını el-Âs̱âr* diye adlandırmış, Tahâvî de aynı tür hadisleri topladığı eserine Şerḥu Meʿâni’l-âs̱âr adını vermiştir. Buna karşılık Ebû Bekir el-Beyhakī, sadece sahâbe ve tâbiîn sözlerini içine alan eserini Maʿrife-tü’s-sünen ve’l-âs̱âr olarak adlandırmıştır. Ebû Ca‘fer et-Taberî’nin Tehẕîbü’l-âs̱âr’ı ise yalnız Resûl-i Ekrem’in hadislerini ihtiva etmektedir.

Merfû, mevkuf ve maktû her nevi rivayete eser diyen hadis âlimleri muhaddise de eserî demeyi uygun görmüşlerdir. Nitekim Hüseyin b. Abdülmelik el-Hallâl ve Abdülkerîm b. Mansûr bu nisbe ile tanınan muhaddislerdendir. İbn Hacer’in Nuḫbetü’l-fiker fî muṣṭalaḥî ehli’l-es̱er adındaki usûl-i hadise dair eserinde görüldüğü gibi muhaddis için “ehlü’l-eser” tabirini kullananlar da olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA:

Cevherî, es-Sıhâh, “eşr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “eşr” md.; Feyyûmî, el-Misbâhu’l-münîr, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İlmiyye), I, 4; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-hadîs, s. 46; Sehâvî, Fethu’l-muğıs, I, 108-109; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, I, 184-185.

Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Gazefî

E. RİVAYET (الرواية)

Hadisi kaynağına isnat ederek nakletmek anlamında terim.

Sözlükte “sulamak, su başına gidip kana kana su içmek; nakletmek” mânalarındaki rivâyet kelimesi terim olarak “hadisi vb. haberleri senediyle nakletmek, onları söyleyene veya yapana isnat etmek” anlamında kullanılır. Her rivayeti kendinden öncekilerden nakleden bir şeyh (hoca, mervî anh) ve o şeyhten bu rivayeti alıp nakleden bir râvi bulunur. Hocanın bir rivayeti râviye aktardığını ifade etmek için genellikle “ravâ lehû” (ona rivayet etti), râvinin hocadan rivayette bulunduğunu belirtmek için de “ravâ anhü” (ondan rivayette bulundu) tabirleri kullanılır (bk. RÂVİ). Rivayetin şeyhten alınıp öğrenilmesine haml veya tahammül, başkalarına öğretilmesine nakl veya edâ denir.

Rivayet kelimesi Câhiliye devrinde şiir nakli için kullanılırken İslâmiyet'ten sonra hadis ve sünnetin nakli için de kullanılır olmuştur. Câhiliye döneminde her şairin, şiirlerini ezberleyip başkalarına aktaran râvi veya râvileri olduğu gibi Arap şiiri hakkında mutlak otorite sayılan ve "râviye" adı verilen büyük râviler de bulunuyordu. Emevî devrinin sonlarından itibaren ayrıca lugat malzemesinin nakli için kullanılan rivayet kelimesi modern Arap edebiyatında "roman" anlamını da ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in hayatında rivayet genelde sahâbenin ondan duyduklarını nakletmesi, ondan duymadıklarını da birbirinden öğrenip aktarması şeklinde olmuştur. Hicretten sonra Mescid-i Nebevî'de hadis ve ilim müzakereleri şeklinde başlayan rivayet işi, Hudeybiye Antlaşması'nın ardından Resûl-i Ekrem'in Arap yarımadasında yaşayan kabile reislerine ve yarımada dışındaki devlet yöneticilerine gönderdiği İslâm davetçileriyle sistemleşmeye başlamıştır. Aynı şekilde dışarıdan Medine'ye gelen kişilere ve heyetlere özellikle Suffe ashabının Resûl-i Ekrem'den öğrendiklerini aktarması ve onların kabilelerine döndüklerinde bunları kendi halklarına öğretmesi bu dönemdeki rivayet faaliyeti açısından önem taşımaktadır.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ashap hadis rivayetinde yanlışa düşmemek için mümkün olduğunca az rivayette bulunmayı, rivayetleri kabul ederken şahit istemeyi, gerekirse yemin ettirmeyi ve lafızla rivayete önem vermeyi prensip edinmiştir. Hadisler bir taraftan sahâbeden sonra gelen tâbiîn nesline aktarılırken diğer taraftan bazı sahâbî ve tâbiîler hadisleri yazmaya başlamış, böylece rivayetlerin derlendiği sahîfeler ortaya çıkmıştır. Sahâbenin elindeki yazılı rivayetler ve sözlü olarak nakledilen hadisler tâbiîn âlimlerine intikal etmiş, I. yüzyılın sonlarında (VIII. yüzyılın başları) Halife Ömer b. Abdülazîz'in tâlimatıyla Zührî tarafından yazılı ve sözlü malzemeye dayanılarak derleme faaliyetine girişilmiştir. Zührî'yi örnek alan II. (VIII.) yüzyılın birçok âlimi de hadis rivayet etme yanında rivayet ettiği hadisleri toplamaya ve tasnif etmeye başlamıştır. Mekke'de İbn Cüreyc; Medine'de İbn İshak ve Mâlik b. Enes; Basra'da Saîd b. Ebû Arûbe, Rebî' b. Subeyh ve Hammâd b. Seleme; Kûfe'de Süfyân es-Sevrî; Dımaşk'ta Evzâî; Vâsıt'ta Hüşeym b. Beşîr ve Şu'be b. Haccâc; Horasan'da Abdullah b. Mübârek; Yemen'de Ma'mer b. Râşid; Rey'de Cerîr b. Abdülhamîd ve Mısır'da İbn Vehb derleme faaliyetinin öncüleridir. Başlangıçta bir usul gözetilmeden sahîfe ve cüzler halinde derlenen rivayetler daha sonra tasnif edilmeye başlanmış, konu ve râvi esasına dayanan iki tasnif türü ortaya çıkmıştır. Konularına göre tasnif edilen ilk hadis kitapları Ma'mer b. Râşid'in el-Câmiʿi ve Mâlik'in el-Muvaṭṭâʾı gibi eserlerdir. Bunları kitap ve bab esasına göre tasnif edilen Kütüb-i Sitte vb. eserler takip etmiştir.

Bir rivayetin makbul ve muteber sayılması için sened ve metin açısından bazı şartları taşıması gerekir. Senedinin muttasıl, râvilerinin adâlet ve zabt sahibi olması, sika râvilerin rivayetine muhalif bulunmaması ve derin araştırmalarla tesbit edilebilen illetleri taşımaması şeklinde özetlenebilecek bu şartlar yanında rivayet muhaddislerce belirlenen hadis nakletme yollarından biriyle alınmış olmalıdır. Bu yollar semâ (râvinin hadisi hocadan işitmek suretiyle alması), kıraat (râvinin hocanın rivayet hakkına sahip olduğu bir kitabı onun karşısında okuması), icâzet (hocanın rivayet hakkına sahip olduğu hadisleri râvinin rivayet etmesine izin vermesi), münâvele (hocanın hadis kitabını râviye elden vermesi), mükâtebe (hocanın kitabını yazıp râviye göndermesi), i'lâm (hocanın bir hadis kitabını rivayet hakkına sahip olduğunu râviye bildirmesi), vasiyet (seyahate çıkan veya ölmek üzere olan hocanın hadis kitabını râviye

bırakması), vicâde (râvinin, yazısını tanıdığı bir hocanın el yazısıyla yazılmış hadis kitabını veya hocanın rivayet hakkına sahip olduğunu bildiği bir kitabı elde etmesi) olmak üzere sekiz çeşittir. Her rivayet türünde râvinin hadisi hocadan hangi rivayet yoluyla aldığını gösteren özel lafızlar kullanılmaktadır. Bu lafızların en çok kullanılanları şunlardır: “Haddesenâ” (bize tahdis etti), “ahberenâ, enbeenâ” (bize haber verdi), “semi‘tü” (ben işittim), “kara’tü” (ben okudum), “kāle” (dedi). Rivayet lafızlarının yetmiş civarında olduğu belirtilmektedir (Çakan, s. 60-63; ayrıca bk. EDÂ).

Hadis rivayetinin sağlam bir şekilde yapılmasını temin etmek ve rivayet esnasında hataları önlemek amacıyla hadis âlimleri “sıfâtü rivâyeti’l-hadîs” (şürûtü’r-rivâye) adını verdikleri bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Bir kısım muhaddislerin çok katı, bir kısmının esnek davrandığı, kişiden kişiye değişebilen bu şartlar şöylece özetlenebilir: 1. Rivayetle meşgul olan râvi kitabını doğru ve düzgün bir şekilde yazmalı ve aslı ile mukabele etmeli, ezberden rivayet ediyorsa asıl nüshası her zaman yanında bulunmalıdır. 2. Doğuştan gözleri görmeyen râvi hadislerini güvenilir bir kâtibe yazdırıp kendisine okunduktan sonra rivayet etmelidir. 3. Rivayet esnasında ezberiyle kitabı arasında farklılık görülen râvi kitabından ezberleyip rivayette bulunan biri ise kitabını, güvenilir bir muhaddisin ağzından duyarak rivayet ediyorsa ezberini esas almalıdır. 4. Kitabındaki hadisi hocasından duyduğunu hatırlamayan râvinin o hadisi rivayet etmesi birçok âlime göre câiz değildir. 5. Râvi, hadisin lafızlarını ve lafızlarla kastedilen mânayı iyi bilen bir kişi değilse mâna ile rivayette bulunmamalı, hadisleri duyduğu şekilde rivayet etmelidir. 6. Râvi mâna ile rivayet ettiğinde hadisi okuduktan hemen sonra “ev kemâ kāle” (yahut dediği gibi), “ev nahve hâzâ” (yahut buna benzer), “ev karîben minhü” (yahut buna yakın) gibi ifadeler kullanmalıdır. 7. Rivayet esnasında hadisi ihtisar etmek hadis âlimlerinin bir kısmına göre câiz değildir. İhtisara gidilecekse asıldan uzaklaşmama konusunda çok dikkatli davranılmalıdır. 8. Râvi bir hadisi iki veya daha fazla tarikten rivayet ettiğinde mâna aynı olduğu halde lafızlar arasında farklılık varsa rivayetleri tek isnadda birleştirerek birinin lafzıyla nakletmelidir. Bu durumda senede, “ahberanâ fülânün ve’l-lafzu li-fülânin” (falan bize haber verdi, ifade ise falana aittir) veya “hâzâ lafzu fülânin” (bu falanın ifadesidir) gibi lafızlar ilâve edilmelidir. 9. Râvi rivayet ettiği hadisin senedindeki ricâlin neseplerine açıklayıcı mâhiyette ilâve yapabilir, ancak yaptığı ilâveye bir şekilde işaret etmesi gerekir. 10. Ehil olmayanların kitaplara müdahalesine yol açacağı için hadisin sened veya metninde bir kelime ya da cümle düştüğünde râvinin bunu ilâve etmesi doğru değildir. Yapılacak ilâve ilgili yere işaret etmek suretiyle metin dışında yapılmalıdır. 11. Hemmâm b. Münebbih’in Ebû Hüreyre’den naklettiği hadisleri ihtiva eden ve tek isnadla rivayet edilen nüsha gibi birçok hadisi içeren kitapları rivayet ederken râvinin her bir hadiste isnadı tekrarlaması uygun olur. Bununla birlikte nüshanın ilk hadisinin başında isnadı zikretmesinin yeterli olacağını söyleyenler de vardır. Ancak bu şekilde rivayette her hadisten sonra “ve bi’l-isnâd” (aynı senedle) yahut “ve bihî” (bu senedle) şeklinde bir ifade kullanılması gerekir. 12. Râvinin bir hadisi rivayet ederken bilinenin aksine önce hadisin metnini, sonra senedini zikretmesi câizdir. 13. Râvi rivayeti hocasından müzakere gibi zayıf bir rivayet yoluyla almışsa edâ esnasında bunu söylemesi gerekir; kasten veya unutarak söylemezse tedlîs yaptığına hükmedilir. 14. Râvi hadisin bir kısmını bir hocadan, bir kısmını başka bir hocadan rivayet etmişse her iki hocasına isnat etmek şartıyla hadisleri birleştirip rivayet edebilir (İbnü’s-Salâh, s. 208-236; Uğur, s. 327-329).

Başlangıçtan hadislerin kitaplarda toplanmasına kadar geçen zaman içinde rivayet iki şekilde gerçekleşmiştir. A) Lafız ile Rivayet. Birçok sahâbî, hadislerin Resûl-i Ekrem'den işitildiği biçimde lafzan rivayet edilmesi gerektiği görüşündeydi. Hz. Ömer bu hususa değindiği bir konuşmasında, "Kim bir hadis duyar da onu duyduğu şekilde naklederse kurtulur" demiş (Râmhürmüzî, s. 538), Zeyd b. Erkam da lafızları aynen korunmadığı zaman hadisleri rivayet etmenin zor ve sorumluluk gerektiren bir iş olduğunu belirtmiştir (Hatîb el-Bağdâdî, s. 205). Bu konudaki hassasiyetiyle tanınan Abdullah b. Ömer, "Münafık iki koyun sürüsü arasında kalan şaşkın koyuna benzer" hadisini (Müslim, "Ṣıfâtü'l-münâfiḳīn", 17) anlamı bozmayacak şekilde kelime değişikliği yaparak rivayet eden birini görünce, "Resûlullah'a karşı yalan söyleme!" diyerek onu uyarmış (Hatîb el-Bağdâdî, s. 208), İslâm'ın beş şartını sayan birine hadisin lafızlarında yer değişikliği yaptığı için müdahale etmiş ve hadisin Resûlullah'tan duyulduğu şekilde rivayet edilmesi gerektiğini söylemiştir (a.g.e., s. 210). Tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde birçok âlim bu hususa riayet etmiş olmakla birlikte hadis âlimleri arasında mâna ile rivayetin câiz olup olmadığı konusu tartışılmaya başlanmıştır. Tâvûs b. Keysân, Kāsım b. Muhammed, İbn Sîrîn, İbn Cüreyc, Abdurrahman b. Mehdî, Recâ b. Hayve ve Mâlik b. Enes gibi âlimler hadis ilmiyle ilgilenenlerin Arap dilinin özelliklerini iyi bilmesi ve duydukları hadislerin lafızlarını aynen koruyarak rivayet etmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu görüşü benimseyenlerin dayandığı deliller Hz. Peygamber'in, "Sözümü dinleyip iyice anladıktan sonra işittiği gibi başkalarına ulaştıran kişinin Allah yüzünü ağartsın" meâlindeki hadisinde geçen (Müsned, I, 437; Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 10) "işittiği gibi" ifadesiyle yine Resûl-i Ekrem'in sahâbeden Berâ b. Âzib'e yatacağı sırada okuması için öğrettiği duada geçen "nebiyyike" yerine Berâ'nın "resûlike" kelimesini söylemesi üzerine, "Öyle değil, nebiyyike de!" şeklindeki uyarısıdır (Buhârî, "Vuḍûʾ", 75; Müslim, "Ẕikir", 56). Bunun dışında mâna ile rivayetin Araplar'ın en fasihi olan Hz. Peygamber'in hadislerinde mevcut anlam derinliğini bozacağı, her tabakada yapılan değişikliklerle son râvide sözün Resûlullah'a ait olmaktan çıkacağı gibi deliller de öne sürülmüştür (bunlara verilen cevaplar için bk. Ali Abdülfettâh Ali Hasan, s. 221-225).

B) Mâna ile Rivayet. Mâna ile rivayet başlıca üç şekilde olur. 1. Lafzı eş anlamlısıyla değiştirerek rivayet etmek. "Kaade" (oturdu) yerine "celese", "alime" (bildi) yerine "arefe" kelimelerini koymak suretiyle rivayet gibi. Bunun câiz olduğu konusunda ihtilâf yoktur. 2. Hadisteki bir lafız yerine aynı mânayı karşıladığı zannedilen, ancak tam olarak aynı mânaya gelmeyen bir kelime getirerek rivayet etmek. Bu durumda mâna bozulacağından böyle bir rivayet câiz değildir. 3. Hadisin mânasını iyice kavradığına inanan râvinin metinde geçen bazı sözlerin yerine eş anlamlılarını değil aynı mânayı verebilecek farklı lafızlar ve ifadeler kullanarak rivayet etmesi. Bu şekildeki rivayet âlimler arasında tartışmalı olup sahâbeden Huzeyfe b. Yemân, Ali b. Ebû Tâlib, Ebû Hüreyre, Hz. Âişe, Ebû Saîd el-Hudrî, Abdullah b. Abbas, Vâsile b. Eskaʻ ve Enes b. Mâlik; tâbiîn neslinin büyüklerinden Nehaî, Şaʻbî, Mücâhid b. Cebr, İkrime el-Berberî, Hasan-ı Basrî, Zührî ve Amr b. Dînâr; sonrakilerden Vekîʻ b. Cerrâh, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Süfyân b. Uyeyne, Ebû Zürʻa er-Râzî ve daha birçok âlim bu tür rivayeti câiz görmüştür. Vâsile b. Eskaʻ, ashabın aynı hadisi Hz. Peygamber'den farklı lafızlarla bazan birkaç defa duyduğunu, bu tür hadislerin mâna ile rivayet edilebileceğini söylemiştir (a.g.e., s. 213). Hasan-ı Basrî, "Anlamı doğru olduktan sonra mâna ile rivayette bir sakınca yoktur" demiş (İbn Abdülber en-Nemerî, I, 96), Yahyâ b. Saîd el-Kattân da, "Dünyada Allah'ın

kitabından daha değerli bir şey yokken onda bile yedi vecihle okumaya müsaade edilmiştir, işi zorlaştırmayınız” diyerek mâna ile rivayeti savunmuştur (Cemâleddin el-Kāsımî, s. 230).

Mâna ile rivayetin câiz olduğunu söyleyen âlimler nakle dayanan yukarıdaki görüşlerini ayrıca şu aklî delillerle teyit etmişlerdir: 1. Abdullah b. Mes‘ûd ile diğer bazı sahâbîlerin, Hz. Peygamber’in bir hadisini naklettikten sonra “kezâ” (bu şekilde), “ev nahvehû” (yahut buna benzer şekilde), “ev karîben minhü” (yahut buna yakın lafızla) gibi ifadeler kullanmaları hadisin sözlerini hatırlayamadıklarını ve mâna ile rivayet ettiklerini gösterir. Yine birçok sahâbînin, “Resûl-i Ekrem bize şunu emretti, şunu yasakladı” şeklindeki sözleri onun söylediklerinin tekrarı değil mâna ile rivayetidir. 2. Aynı mecliste oturup Hz. Peygamber’den duydukları bir kıssayı değişik sözlerle rivayet eden sahâbîlerin birbirini uyarmaması hadisleri mâna ile rivayette bir sakınca görmediklerini gösterir. 3. Sahâbîlerin Resûlullah’la birlikte bulunduklarında ondan işittiklerini hemen yazmadıkları ve ezberlemek için tekrar etmedikleri bilinmektedir. Bu ise onların öğrendikleri hadisleri aradan yıllar geçtikten sonra rivayet ederken çok defa Hz. Peygamber’den duydukları lafızları değil bunların mânasını aktardıklarını göstermektedir. 4. Bir sözde asıl olan mânadır. Söz mânayı bildiren bir vasıtadan ibaret olduğuna göre asıl mânayı veren bir söz yerine aynı mânaya gelen başka bir sözün konulması sakıncalı olmamalıdır. 5. Şayet hadislerin lafzan rivayet edilmesi gerekli olsaydı Hz. Peygamber Kur’an’ı yazdırır gibi onları da yazdırırdı. 6. Tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn dönemlerinde Arap asıllı olmadıkları için Arap dilinin ifade özelliklerini tam anlamıyla bilemeyen birçok hadis âlimi yetişmiştir. Bunların rivayet ettikleri hadislerde pek çok i‘rab hatası ve şîve farklılığından kaynaklanan yanlışlar bulunduğu halde rivayetleri -aralarında hadislerin mâna ile rivayet edilmesini câiz görmeyenlerin de bulunduğu- birçok muhaddis tarafından kabul görmüştür.

Mâna ile rivayeti câiz gören âlimler bu hususta bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. 1. Hadisi mâna ile rivayet edecek kişi lafızların mânalarını iyi bilmelidir. 2. Değiştirilen lafızların yerine eş anlamlıları kullanılmalıdır. 3. Hz. Peygamber tarafından öğretilen ve lafzıyla ibadet edilen hadislerde mâna ile rivayet câiz değildir; ezan ile Tahiyyat duasının lafızları gibi. 4. Allah’ın sıfatlarından bahseden hadislerde olduğu gibi müteşâbih kelimelerin farklı lafızlarla ifade edilmesi câiz değildir. 5. Kısa ve özlü anlam içeren cevâmiu’l-kelim türü hadislerde değişiklik yapılamaz. 6. Hadisin aslı râvinin ezberinde ise mâna ile rivayette bulunması câiz olmaz. 7. Mânası kapalı olan ve birkaç mânaya gelen hadisi lafzıyla rivayet etmek şarttır. 8. Bazı muhaddislere göre mevkūf ve maktû‘ mâna ile rivayet edilebilir, merfû‘ ise rivayet edilemez (Çakan, s. 67). Hadisler tesbit edilip kitaplara geçtikten sonra mâna ile rivayeti gerektiren hususlar ortadan kalktığı için artık kitapların esas alınıp mâna ile rivayetin terkedilmesi gerekir.

Rivayet konusuna geniş yer veren en önemli çalışmalar İbn Abdülber en-Nemerî, Hatîb el-Bağdâdî ve Kādî İyâz tarafından yapılmıştır (bk. bibl.). İbnü’l-Cezerî’nin el-Hidâye fî ʿilmi’r-rivâye (el-Bidâye fî meʿâlimi’r-rivâye) adlı eserini Şemseddin es-Sehâvî el-Ġâye fî şerḥi’l-Ḥidâye fî ʿilmi’r-rivâye adıyla şerhetmiş ve her iki çalışma birlikte yayımlanmıştır (nşr. M. Seyyidî Muhammed Emîn, I-II, Medine 2002). Günümüzde Nevzat Aşık Sahâbe ve Hadis Rivayeti (İzmir 1981), Ali Abdülfettâh Ali Hasan el-Ḥadîṣü’n-nebevî ve rivâyetüh (Mansûre 1410/1990), Recep Şentürk Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı 610-1505 (trc. M. Fatih

Serenli, İstanbul 2004) isimli çalışmalarında rivayet konusunu ele almış, Zâhid Şah Muhammed İsmâil er-Rivâye fi'l-İslâm ʿinde'l-muḥaddis̱în (1398/1978, Ümmülkurâ Üniversitesi) ve Nihat Yatkın Hadislerin Mâna ile Rivayeti ve Neticeleri (1992, Erzurum AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla yüksek lisans tezi hazırlamışlardır. Genel olarak hadis rivayeti hakkında Zakir Kadiri'nin (Ugan) "Dinî ve Gayr-i Dinî Rivâyetler" (DİFM, IV [1926], s. 132-210), Ali Toksarı'nın "Nisab Açısından Rivayet-Şehadet Farkı" (EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1 [1983], s. 231-248), Ahmet Demirci'nin "Rivayet Formülleri" (a.g.e., sy. 3 [1986], s. 139-194) ve M. J. Kister'in "Some Notes on the Transmission of Hadith" (Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XXII [1998], s. 127-162) isimli makaleleri; mâna ile rivayet konusunda Emîn Muhammed el-Kudât'ın "Ḥükmü rivâyeti'l-ḥadîs̱ bi'l-maʿnâ" (Dirâsât, XI/3 [Amman 1984], s. 9-23), Selman Başaran'ın "Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivayeti Meselesi" (UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, III/3 [1991], s. 51-64) ve "Hadislerde Mâna Rivayetinin Sonuçları" (a.g.e., III/3 [1991], s. 65-76), Enbiya Yıldırım'ın "Hadislerin Mânayla Rivayeti" (Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1 [1996], s. 279-314), Abdürrezzâk b. Halîfe eş-Şaycî ile es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh'un "Menâhicü'l-muḥaddis̱în fî rivâyeti'l-ḥadîs̱ bi'l-maʿnâ" (Mecelletü'ş-Şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, sy. 34 [Küveyt 1418/1998], s. 15-85) ve Muhammed Hâlid Mansûr'un "Ḥükmü rivâyeti'l-ḥadîs̱ bi'l-maʿnâ ʿinde'l-uṣûliyyîn" (Dirâsât, XXIX/1 [Amman 1423/2002], s. 213-230) başlıklı çalışmaları da burada zikredilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA:

Müsned, I, 437; V, 382, 389, 392; Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 538; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 203-264; İbn Abdülber en-Nemerî, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1388/1968, I, 94-98; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 174-182; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Riyad 1400/1980, I, 667-676; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 208-236; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 1407/1987, s. 229-233; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 298-344; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 450-468; M. Hasan eş-Şelebî, Delîlü'r-resâʾili'l-câmiʿiyye fî Külliyyeti'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye bi-Câmiʿati Ümmi'l-ḳurâ, Dımaşk 1403/1983, s. 170-171; Hüseyin el-Hâc Hasan, Naḳdü'l-ḥadîs̱ fî ʿilmi'r-rivâye ve ʿilmi'd-dirâye, Beyrut 1405/1985, I, 153-168, 195-218, 269-288, 309-325; M. Lokman es-Selefî, İhtimâmü'l-muḥaddis̱în bi-naḳdi'l-ḥadîs̱, Riyad 1408/1987, s. 272-282, 337-340; Ali Abdülfettâh Ali Hasan, el-Ḥadîs̱ü'n-nebevî ve rivâyetüh, Mansûre 1410/1990, s. 77-129, 203-225; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 322-331; İbrâhim b. Ali Âlü Küleyb, Mühimmâtü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Riyad 1419/1998, s. 229-260; İsmail L. Çakan, Hadis Usûlü, İstanbul 2006, s. 47-73; S. Leder, "Riwāya", EI² (İng.), VIII, 545-547.

Mehmet Efendioğlu

F. İSNAD (الإسناد)

Bir hadisi veya bir sözü ilk söyleyene nisbet etmek için senedinde yer alan râvilerin adlarını zikretme anlamında hadis terimi.

Sözlükte “dayanmak, yaslanmak, itimat etmek” mânasındaki sünûd kökünden türeyen isnâd “temellendirmek, dayamak; sözü söyleyenine kadar ulaştırmak, bir sözün, bir rivayetin geliş yolunu haber vermek, ilk kaynağa kadar götürmek” demektir. Terim olarak, “rivayet için kullanılan lafızlarla râvi veya râvileri anarak hadis metnini ilk söyleyenine ulaştırmak, hadis metnini nakleden râvileri rivayet sırasına göre zikretmek” anlamına gelir. Senedinde herhangi bir kopukluk olmaksızın Hz. Peygamber’e veya bir başkasına nisbetle rivayet edilen söze muttasıl, sadece Resûl-i Ekrem’e nisbet edilen rivayete de merfû denir. Bazı âlimlerin isnadla eş anlamlı olarak kullandıkları sened kelimesi “dayanak, destek, sağlam ve yüksek yer” mânasındadır. Terim olarak ise hadisi birbirinden rivayet ederek daha sonraki nesillere ulaştıran râvilerin alış sırasına göre ve tarih unsuru göz önünde bulundurularak zikredildiği kısımdır: Haddesenâ Muhammed b. Beşşâr kāle haddesenâ Yahyâ b. Saîd kāle haddesenâ Şu‘be kāle haddesenâ Ebü’t-Teyyâh an Enes ani’n-nebiyyi sallallāhü aleyhi ve sellem kāle: “Yessirû velâ tüassirû ve beşşirû velâ tüneffirû” gibi (Buhârî, “ʿİlim”, 11). Resûlullah’ın sözünden önce zikredilen isimler zincirinden oluşan kısım sened, bu kısmı “haddesenâ” ve “kāle” gibi rivayet sözcükleriyle birlikte anarak hadisin metnini Resûlullah’a kadar ulaştırma ve râvileri sırasıyla zikretme işi de isnaddır. Bir sözü ilk söyleyene bu yolla isnad eden kimseye müsnid, hadise müsned denilir. İsnad bazan “sened” anlamında isim, bazan “senedi zikretme” anlamında masdar olarak kullanılır. Muhaddisler, özellikle ilk dönemlerde senedle isnadı farklı mânalarda kullanarak senedin râvilerin isim veya isimlerinden ibaret olduğunu, isnadın ise râvilerin sırasıyla isimlerini “ahberenâ, haddesenâ, enbeenâ, enne, an” gibi özel lafızlarla zikretmek anlamına geldiğini söylemişler, daha sonraki âlimler ise çok defa senedle isnadı aynı mânada kullanmışlardır.

Tarik kelimesi de sened anlamında kullanılmış olup, “Bu hadis yalnız bu tarikten bilinmektedir” denirken onun bu senedle bilindiği belirtilmek istenir. Senedle tarik birlikte kullanıldığında biri ana senedin yan kolunu veya ana senedin bir râviden sonra kollara ayrılışını ifade eder. Bir hadisin muhtelif tariklerini ortaya koymak için müstakil eserler yazılmış olup bunların ortaya çıkışı tasnif döneminin başlangıcına kadar uzanır. Sünen ve câmi‘ türü eserlerin bir kısmında da bazı hadis metinlerinin çeşitli tariklerinin bir araya getirildiği görülür. Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde bunun örnekleri çoktur. Taberânî’nin Ṭuruḳu ḥadîs̱i “men keẕebe ʿaleyye müteʿammiden”i (Beyrut 1417/1997), Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin Ṭuruḳu ḥadîs̱i “inne li’llâhi tisʿaten ve tisʿîne ismen”i (Medine 1413) ve İbn Hacer el-Askalânî’nin Ṭuruḳu ḥadîs̱i “lâ tesübbû aṣḥâbî”si (Beyrut 1408) bu tür eserlerdendir. Sened anlamına gelen kelimelerden biri de vech olup daha çok bir sahâbîye veya tâbiîye ya da herhangi bir kaynağa ulaşan senedin ileriki tabakalarda ayrıldığı kollardan her birini ifade etmek için kullanılmıştır. Senedle ilgili bir tabir de “evvelü’s-sened”dir; bununla bir eserdeki senedin müellife yakın tarafı kastedilirse de bazan senedin sahâbe tarafına işaret edildiği de olur. Aynı şekilde “âhirü’s-sened” tabiriyle bazan senedin müellife yakın tarafı kastedilse de genellikle senedin sahâbe tarafına işaret edilir.

“İntihâü’s-sened” ile senedin sahâbe tarafı, “esnâü’s-sened” ile de senedin orta kısımları anlatılmak istenir.

Tarihçe. İsnadın İslâm öncesi dönemde bazı eserlerle şiirlerin naklinde rastgele kullanıldığı anlaşılmakla beraber onun ilk defa ne zaman, nerede ve kimin tarafından uygulandığı bilinmemektedir. Ancak isnad, hadis kitaplarında kullanıldıktan sonra dinin bir rüknü kabul edilerek önem kazanmıştır (M. Mustafa el-A‘zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı, s. 191). Sahâbe döneminde, daha sonraki devirlerde gelişen şekliyle bir isnad uygulamasından söz etmek mümkün olmadığı gibi gerekli de değildi. Çünkü sahâbîler Hz. Peygamber’den duyduklarını ve gördüklerini arkadaşlarına ve kendilerinden sonraki nesle aynen aktardıkları için udûl kabul edilmiş ve hadis rivayeti açısından tenkit dışı tutulmuştur. Buna rağmen Hz. Ömer’in hadis nakleden bazı sahâbîlere onu kimden duyduklarını sorması ve o hadisi başka işitenin olup olmadığını araştırması (Tirmizî, “İsti᾿ẕân”, 3), Hz. Ali’nin hadis nakledenlere yemin ettirmesi (Ebû Dâvûd, “Vitr”, 26; Tirmizî, “Tefsîr”, 4) gibi uygulamaların isnad anlayışının çekirdeğini oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Yahyâ b. Saîd el-Kattân isnad hakkında ilk araştırma yapan kimsenin Şa‘bî olduğunu söylemekte, kaynakların birçoğu isnad konusunda ilk defa İbn Sîrîn’in görüş bildirdiğini kabul etmektedir. İbn Sîrîn’in, İslâm toplumunda fitne ortaya çıkınca sened sorulmaya başlandığını söylerken fitne sözüyle neyi kastettiği tartışılmış, bunun Emevî Halifesi Muâviye’nin ölümüyle başlayan iç savaşlar olması ihtimali üzerinde durulmuştur. İbn Sîrîn’in belirttiğine göre bu olaydan sonra Ehl-i sünnet’e mensup râvilerin hadisleri kabul edilmiş, ehl-i bid‘atın rivayetleri alınmamıştır. Onun ifadelerinden fitneden önce de isnadın kullanıldığı kanaatini edinmek mümkündür. Nitekim isnadın, yalancılığı ile bilinen ve peygamberlik iddiasında bulunduğu için katledilen Muhtâr es-Sekafî (ö. 67/687) zamanında başladığı da söylenmektedir (İbn Receb, I, 52).

I. (VII.) yüzyılın sonunda isnadın iyice geliştiğine dair yeterli kaynak vardır (M. Mustafa el-A‘zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı, s. 192). Özellikle fitnelerden sonra siyasî fırkaların ortaya çıkması ve taraftarlarının hadis uydurmaya başlaması âlimleri isnad üzerinde daha dikkatle durmaya, haber kaynaklarını araştırmaya, râvilerin kimlik ve kişiliklerini soruşturmaya, tenkit usulünü geliştirmeye sevketti ve isnadın kullanılması bir zorunluluk halini aldı. Tâbiîn tabakasından itibaren hadislerin isnadlarını, râvilerin cerh ve ta‘dîlini iyi bilen âlimler yetişti. İbn Ebû Hâtim’in İmam Mâlik’ten nakline göre hadise ilk defa isnad uygulayan kimse İbn Şihâb ez-Zührî’dir. Ma‘mer b. Râşid’in el-Câmiʿi ile İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭa᾿ının ihtiva ettiği hadislerin senedindeki lafızlar, ilk isnad işinin Zührî ile başladığı veya onun devrine rastladığı yönündeki haberleri teyit etmektedir. Zührî isnadsız hadisleri kabul etmemiş, Ahmed b. Hanbel de hadisleri en iyi onun bildiğini ve isnadları en mükemmel şekilde onun değerlendirdiğini söylemiştir (İbn Adî, I, 138-139). Zührî’den hemen sonra gelen muhaddisler, isnadı ve râviler zincirini birbirine bağlayan lafızları hadisin sıhhati için şart koşmuşlardır. Nitekim Şu‘be b. Haccâc, senedinde “ahberenâ” ve “haddesenâ” lafızları bulunmayan hadislerin değersiz olduğunu söylemiştir (Râmhürmüzî, s. 517). İsnad uygulamasının ilk olarak Irak’ta başladığı kabul edilmekte, Râmhürmüzî isnadın Şa‘bî ile doğduğunu söylemektedir. Buna göre Rebî‘ b. Huseym, Şa‘bî’nin yanında hadis okuyunca Şa‘bî, “Bunu sana kim rivayet etti?” diye sormuş

ve Amr b. Meymûn'un rivayet ettiğini öğrenmiştir. Başka bir defa yine aynı soruyu sorunca Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin rivayet ettiği cevabını almıştır. Yahyâ b. Saîd bunun isnadın ilk araştırılması olduğunu söyler (a.g.e., s. 208). Tâbiînin önde gelenlerinden Ebü'l-Âliye er-Riyâhî, bir hadisi Basra'da duymakla yetinmeyip Medine'ye giderek onu Resûlullah'ın ashabından dinlediklerini söylemekte, Ebü'z-Zinâd da Medine'de güvenilir 100 kişiye yetiştiğini, ancak hadis ehli olmadıkları gerekçesiyle onların rivayetlerinin kabul edilmediğini belirtmektedir. Nitekim İmam Mâlik de Mescid-i Nebevî'de kendilerine devlet hazinesi teslim edilebilecek derecede güvenilir yetmiş hadis râvisiyle görüştüğünü, fakat işin ehli olmadıkları için hiçbirinden hadis almadığını ifade etmiştir. İlk dönemdeki isnad soruşturmasıyla ilgili olarak kaynaklarda verilen bilgiler, I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısı ile II. (VIII.) yüzyılın başında artık isnadın sistematik hale geldiğini ve tâvizsiz bir şekilde uygulandığını ortaya koymaktadır.

Bir sahâbî tarafından rivayet edilen hadisin tâbiîn neslinde meselâ on râvisi olabileceği gibi onlardan her birinin yirmi otuz talebesi bulunduğu görülebilir. Bunların hepsi aynı coğrafyada yaşamadıkları halde rivayet ettikleri hadislerin birbirinin aynı olması veya aralarında önemsenmeyecek küçük farklılıklar bulunması, isnad sisteminin mükemmelliğini ve seneddeki râvilerin ne derece güvenilir kişiler olduğunu gösterir. Özellikle tedvin dönemiyle tasnif devrinin başlangıcında hadislerin isnadlarını çok iyi bilen ve ileride müstakil disiplinler halini alacak olan hadis ilimlerinin temelini atan uzman hadisçiler yetişmiştir. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî hadisi dört kişide bulduklarını söyleyerek İbn Şihâb ez-Zührî, Katâde b. Diâme, A'meş ve Ebû İshak es-Sebîî'nin adlarını zikretmiş, bunların her birinde ikişer bin hadis mevcut olduğunu belirtmiştir (İbn Ebû Hâtim, s. 492). Ali b. Medînî de araştırmaları sonucunda isnadın altı kişide odaklandığını söylemiş, Medine'de İbn Şihâb ez-Zührî, Mekke'de Amr b. Dînâr, Basra'da Katâde b. Diâme ve Yahyâ b. Ebû Kesîr, Kûfe'de Ebû İshak es-Sebîî ve A'meş'in bulunduğunu, bunların tasnifi gerçekleştirenlerin kaynağı olduğunu ifade etmiş, bu âlimlerden hadisleri alıp tasnif edenleri, sonra onlardan alıp neticeye ulaştıranları zikretmiştir (Râmhürmüzî, s. 614-619; Zehebî, I, 360). II. (VIII.) asrın özellikle ikinci yarısından itibaren tasnif edilen kitaplarda isnad en mükemmel şekliyle uygulanmıştır. Bu durum, tasnif öncesi dönemde hadislerin isnadının gelişmiş şekliyle var olduğunun bir kanıtıdır. Hemen her kitapta yer alan hadis, haber ve rivayetlerin tamamı asırlar boyu inceleme konusu olmuş, her bir rivayet hem sened hem metin açısından ele alınıp değerlendirilmiştir. Bir hadis metninin metin açısından incelenmeye değer kabul edilmesi ve bir kıymet ifade etmesi için isnadının sika râvilerden meydana gelmesi gerekir. Senedlerdeki binlerce râviden hangilerinin güvenilir olduğunu tesbit etmek için de çok erken dönemlerden itibaren râvilerin biyografilerine dair eserler meydana getirilmiş ve her bir râvinin kategorisi belirlenmiştir.

Şarkiyatçılar ve İsnad. Şarkiyatçılar isnad ve sened konusuna özel bir ilgi göstermişler, muhaddislerin bütün çalışmalarını sened ve isnad etrafında yoğunlaştırdıklarını, metin tenkidine önem vermediklerini ileri sürmüşlerse de hadis ilimlerinin genel yapısına bakıldığı zaman metin etrafında geliştirilen ilim dallarına da en az isnadla ilgili olanlar kadar önem verildiği görülür. İtalyan şarkiyatçısı Leone Caetani'ye göre isnad usulünün başlangıcı Urve b. Zübeyr b. Avvâm ile (ö. 93/712) İbn İshak (ö. 151/768) arasındaki bir döneme kadar götürülebilir. İsnadın büyük bir kısmı II. (VIII.) yüzyılın sonunda ve belki III. (IX.) yüzyılda bir araya getirilmiş, sahih hadislerin önemli bir kısmında kadîm metne sonradan ilâve edilmiş,

dolayısıyla isnad muhaddisler tarafından uydurulmuştur. Ona göre isnad yeni medeniyetin ihtiyaçlarının bir sonucu olduğundan böyle bir sistem medenî olmayan Arap toplumunda ortaya çıkmış olamaz (Caetani, I, 72 vd.). Ancak Avrupalı tarihçilerin büyük çoğunluğu bunun aksini düşünmektedir. Çünkü müslümanlar dışında herhangi bir toplumda senedin varlığı ispat edilebilmiş değildir. Nitekim Aloys Sprenger, isnadın İslâm'a has bir sistem olduğu yönündeki görüş ve düşünceleri haklı bulmakta, bu konuda hiçbir tereddüde düşülmemesi gerektiğini ifade ederek Hz. Peygamber'in hadislerinin tedvin edilmeksizin sadece şifahî yolla rivayet edildiğine dair görüşlerin yanlışlığını ortaya koymaktadır.

Alman şarkiyatçısı Josef Horovitz isnad sistemini yahudilerdeki rivayetlerin teyit sistemine benzetmekte ve menşe itibariyle oradan geldiğini ileri sürmekte, fakat İslâmiyet'teki isnad sisteminin mükemmel oluşu sebebiyle onun sonradan yahudiler tarafından taklit edilmeye başlandığını kabul etmektedir. Bununla beraber muhaddislerin bu sistemi yahudilerden aldığına dair hiçbir delil gösteremediğinden onun görüşleri Batı'da da ciddiye alınmamıştır. Ancak Horovitz, isnadın eskiliğinden bahsederken hadis literatürüne girişinin en geç I. (VII.) yüzyılın son üçte biri olarak gösterilmesinde tereddüt edilemeyeceğini kaydeder. Yine onun verdiği bilgiye göre yahudi Talmud literatüründeki rivayet materyaline ait kronolojik sıraya göre tanzim işi ancak milâdî IX. yüzyıl sonlarında başlamıştır (Okiç, s. 8-10). Bütün bunlar İslâm'daki isnad sisteminin orijinalliğini gösteren delillerdir.

İsnadla ilgili araştırma yapanlardan biri de James Robson olup hadisler zamanla inkişaf ettiğinde yığın haline gelen materyal için isnadlar vücuda getirildiği hususunda Batılı âlimlerin ittifak ettiklerini söylemektedir. Robson'a göre isnad zor bir sistem olup gelişmesi çok yavaş bir şekilde olmuştur. Bu sebeple isnadın Urve b. Zübeyr b. Avvâm tarafından bilinmediğini ve Zührî'nin devrinde gelişmediğini iddia etmektedir. Ancak birçok şarkiyatçının görüşü onun bu tezini doğrulayıcı nitelikte değildir. Ayrıca Robson, İbn Sîrîn'in bahsettiği fitneyi İbnü'z-Zübeyr'in fitnesi olarak kabul etmeye mütemayildir. Bu kanaate varırken İbn Sîrîn'in doğum yılını ve bu döneme işaret eden İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾında yer alan dünya fitnesinin zuhurunu da dikkate almıştır (Robson, Glasgow University Oriental Society Transaction, XV [1955], s. 21-22).

Joseph Schacht'a göre isnad hadislerin en keyfî tarafı olup kendi görüş ve düşüncelerini ilk kaynaklara dayandırmak isteyenler tarafından geliştirilmiştir. Fitne tabiri Emevî Halifesi Velîd b. Yezîd'in öldürüldüğü 126 (744) yılından itibaren kullanıldığından 110'da (729) ölen İbn Sîrîn'in isnadla ilgili olarak fitneden bahseden sözünün doğru olması mümkün değildir. İsnadın devamlı kullanılması II. (VIII.) yüzyılın başından daha geriye gitmez. Schacht'ın bu iddiası, fitne kelimesini hiçbir tarihî temele istinat etmeden yorumlamasına dayanır. Çünkü Velîd b. Yezîd'in öldürülmesi İslâm tarihinde itibarî bir zaman diliminin başlangıcı veya sonu olarak görülmemiş, bu tarihten önce meydana gelen Hz. Osman'ın katledilmesi olayı, Hz. Ali ile Muâviye arasında cereyan eden hadiseler, Abdullah b. Zübeyr ile Abdülmelik b. Mervân arasındaki iç savaş bütün tarihçiler tarafından fitne diye anılmıştır. Schacht'ın "İsnadların Gelişme Nazariyesi" adını verdiği incelemelerinde hem kullandığı kaynaklar hem de seçtiği muallel rivayetler onun samimiyetsizliğinin delili olarak değerlendirilmiş (M. Mustafa el-A'zamî, Dirâsât fi'l-ḥadîṣi'n-nebevî, II, 394-470; a.mlf., İlk Devir Hadis Edebiyatı, s. 194-242),

M. Mustafa el-A‘zamî On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence (Riyad 1985) adlı eserini Schacht’ın görüş ve düşüncelerinin tenkidine ayırmıştır.

G. H. A. Juynboll, isnad müessesesinin 70’li (690) yıllardan itibaren ortaya çıktığını kabul etmekte, “müşterek râvi” teziyle ortaya koymaya çalıştığı araştırmalarında birçok senedin sonradan uydurulduğunu ileri sürmekte ve sened uydurduğunu söylediği kimseler arasında Şa‘bî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimleri de zikretmektedir. Onun “aile isnadları” adı verilen yöntemle Schacht’ın bazı teorilerini doğrulama gayretinde olduğu görülmektedir. Müşterek râvi olarak tanımladığı kişileri kaynaklarda güvenilir kabul edilmelerine rağmen birer hadis uydurucusu sayması onun en çok dikkat çeken yanıdır. Otto Loth, asırlar boyunca râviler silsilesinde sadece aldatanlarla aldatılanlar görülmek istendiğinde buna dair önemli sebeplerin ortada mevcut bulunması icap ettiğini, gerçekten İslâm isnad sisteminin başka hiçbir tarihî rivayetin veremediği tahkik imkânını verdiğini söylemektedir (ZDMG, XXIII [1869], s. 597). Juynboll’ün bu alandaki iki önemli makalesi (bk. bibl.) isnadla ilgili düşüncelerini en iyi yansıtan kaynaklardır. O da kendinden önceki bazı araştırmacılar gibi isnadın inceleme alanı olarak öncelikle siyer ve megāzî ile ilgili eserleri seçmiş olup siyer, İslâm hukuku veya tefsir kaynakları isnad araştırması için uygun malzemeler değildir. Nitekim Horovitz de bunları ayırmak gerektiğini vurgulamış, bu ilimlerin her biri isnadı kullanmaktaysa da tam anlamıyla isnad usulünün inceleme alanına girmediğini belirtmiştir.

Önemi. Dinin temelini oluşturan naklî ilimler tamamen, diğer ilimler de çoğunlukla isnada dayandığı için İslâm âlimleri isnadın vazgeçilmezliği üzerinde görüş birliğine varmış, onu başta hadis olmak üzere ilimlerin ayrılmaz bir parçası kabul etmiştir. İlk dönem âlimleri isnadı ilmin sünnetlerinden saymış, meşhur muhaddislerin de aralarında bulunduğu birçok âlim isnadın müekked sünnet, hatta farz-ı kifâye olduğunu belirtmiştir (Abdülfettâh Ebû Gudde, s. 30). Matar el-Verrâk, “Haydi, bundan önce indirilmiş bir kitap yahut bir bilgi kalıntısı getirin” (el-Ahkāf 46/4) âyetindeki bilgi kalıntısından maksadın hadisin isnadı olduğunu, İmam Mâlik de, “Bu Kur’an sana ve kavmine bir öğüttür” (ez-Zuhruf 43/44) âyetinin isnada delâlet ettiğini söylemiştir. “Ümmetimin son dönemlerinde birtakım insanlar çıkacak, size sizin ve babalarınızın duymadığı hadisler nakledecekler, onlardan sakının” (Müslim, “Muḳaddime”, 4) gibi hadisler de isnada delil sayılmıştır. Bu sebeple hadis kitaplarının tasnifinden önce yazılan siyer ve megāzî kitapları başta olmak üzere çeşitli eserlerde isnada yer verilmiştir. İsnad sadece tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi dinî ilimlerle ilgili kitaplarda değil din ilimleri için alet vazifesi gören edebiyat, tarih, lugat, nahiv, şiir vb. ilimlerle hikmetli sözlerin, atasözlerinin naklinde de kullanılmıştır. Hadislerdeki en küçük hata, tashif ve tahrifin Resûlullah’a yalan isnadı sayılacağı inancında olan ilk dönem muhaddisleri isnadın önem ve gereğini belirtmiştir. İbn Sîrîn isnadın dinden olduğunu söylemiş ve dinin kimden alındığına dikkat edilmesini istemiştir (Müslim, “Muḳaddime”, 5). Süfyân es-Sevrî’ye göre isnad müminin silâhıdır; silâhı olmayan düşmanla savaşamaz. Abdullah b. Mübârek isnadın din olduğunu, isnad olmazsa herkesin dilediğini söyleyebileceğini, isnadı sormanın yalan söylemeye engel olacağını ifade etmiştir. İmam Şâfiî de isnadsız hadis öğrenmeye kalkışanı geceleyin odun toplayana benzetmiş, odun diye yılanı da eline alabileceğini söylemiştir. Muhaddisler, rivayet ettikleri hadisleri kendi zamanlarının en iyi bilinen ve en güvenilen râvilerinden almışlar, bir hadisin çeşitli isnadlarından en sahih olanını seçmişlerdir; diğer rivayetler de sağlamlık derecesi belirlenmek

suretiyle kitaplara kaydedilmiştir. İsnadın kullanımıyla uydurma hadislerin ortaya çıkması arasında doğrudan bir ilişki bulunmamakta, ancak hadis uydurma faaliyetinin isnada daha çok dikkat edilmesine ve râvilerin güvenilirlik yönünden daha sıkı takibe alınmasına hız kazandırdığı bilinmektedir. Hadislerin tedvin ve tasnif edildiği özellikle I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısı ile II. yüzyıl ve en geç III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısına kadar olan devrede isnada son derece önem verilmiştir. Bütün isnadların değerlendirildiği, en güvenilir râvilerin rivayetlerinden oluşan hadis eserlerinin meydana getirildiği III. yüzyıl "hadisin altın çağı" olarak kabul edilmiştir (DİA, XV, 32-33). Daha sonraki yüzyıllarda hadis ilimlerinin gelişim seyrinde bu dönem büyük bir öneme sahip olmuştur.

Hadis alanı, isnadın başlaması ve isnad tedkiki için birinci kaynak teşkil etmesi bakımından önemli olmakla beraber ilk dönemde diğer birçok alanda da sened kullanılmıştır. Nitekim ilk müfessirler arasında sayılan Abdürrezzâk es-San'ânî, Abd b. Humeyd, İshak b. Râhûye, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, İbn Ebû Hâtim gibi âlimlerin tefsirleri tamamen senede dayanmaktadır. Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân'ı bunun en güzel örneğidir. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın Kitâbü'l-ḳırâʾât'i, İbn Ebû Dâvûd'un Kitâbü'l-Meṣâḥif'i, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'nin Kitâbü Îżâḥi'l-vaḳf ve'l-ibtidâ'sı da isnada dayalı eserlerdir. Meşhur tabip Ebû Bekir er-Râzî el-Ḥâvî'de bazı sözleri senedleriyle birlikte nakletmiş, böylece sened hemen bütün ilimlerde kullanılmıştır. Asırlar boyunca yazılan kitapların hemen hemen tamamının baş tarafında o eserin hangi isnad silsilesiyle, hangi yolla ve nereden alındığını gösteren bir liste yer almış, böylece bir eserin güvenilir bir tarikle gelip gelmediğini anlama imkânı sağlanmıştır.

İsnadla ilgili önemli bir konu da herhangi bir hadis veya haberin senediyle rivayet edilmesinin onun sıhhatine delil olamayacağıdır. Bir rivayetin râvileri sika, adâlet ve zabt sıfatlarına sahip, senedi muttasıl, şâz ve illetten arınmış olmadıkça herhangi bir değeri yoktur. Bütün rivayetler bu temel ölçüler içinde ele alınıp değerlendirilmiş, Kütüb-i Sitte öncesi dönemde meydana getirilen câmi', müsned, musannef, sünen ve kitap türü eserlerdeki hadisler isnadlı olmasına rağmen doğrudan delil kabul edilmemiş, bu eserlerdeki rivayetlerin hadisleri incelenmek suretiyle alınabileceği belirtilmiştir (Cemâleddin el-Kāsımî, s. 239-243). İslâm âlimleri, muhtelif kitaplardaki hadislerin tamamını inceleyerek onların sağlamlık derecesini ortaya koyan tahrîc kitapları meydana getirmişlerdir (DİA, XV, 52-53).

İsnadın müslümanlar tarafından icat edilip geliştirildiği görüşünü tarih boyunca pek çok âlim ve modern araştırmacı önemle vurgulamıştır. Ebû Hâtim er-Râzî ve İbn Hazm gibi âlimler, Hz. Peygamber'in hadislerini ve sünnetini korumak için güvenilir râvilerin kesintisiz bir senedle hadis nakletmelerinin Allah'ın sadece müslümanlara verdiği bir nimet olduğunu, diğer milletlerde böyle bir rivayet şeklinin bulunmadığını belirtirler. Yahudilerde mürsel ve mu'dal türü bazı nakiller görülmekteyse de Hz. Mûsâ ile rivayetin başlangıcı arasında otuz asırlık bir zaman dilimi bulunmaktadır. Hıristiyanlarda ise talâkın haramlığı konusundaki muttasıl olmayan bir haber dışında senedli hiçbir rivayet yoktur (Rahmetullah el-Hindî, I, 101). Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, yahudi ve hıristiyanların yoluna uyarak isnadsız rivayette bulunmamak gerektiğini, Takıyyüddin İbn Teymiyye isnadın sadece İslâm ümmetinin değil İslâm'ın, hatta Ehl-i sünnet'in bir özelliği olduğunu, zira isnada en az riayet eden Râfizîler'in kendi arzularına uyan rivayetleri doğrulayıp uymayanları yalanladıklarını söylemektedir (Minhâcü's-sünne,

VII, 37). Şîa, kendi hadislerinin mâsum imama dayandığına ve katiyet ifade ettiğine inandığı için onlara göre muttasıl isnad önemli değildir (Abdullah el-Mâmekânî, I, 177; Abdullah Feyyâz, s. 140, 158). Bazı İmâmiyye âlimleri hadislerin otuz kadar çeşidi olduğunu söylese de çoğunluğun inancına göre sonradan ortaya çıkan bu duruma göre hareket etmek haramdır. Şîa mezhebinin dört temel kitabındaki (Kütüb-i Erbaa) hadisler, mâsum imamlardan geldiği kesin karînelerle bilinen hadisler olup bunlarla amel hususunda icmâ vardır (Feyz-i Kâşânî, I, 11 vd.; İbn Usfûr el-Bahrânî, I, 15-24; Muhyiddin el-Mûsevî el-Gureyfî, s. 15-25).

İsnadın Çeşitleri. İsnadın genel olarak âlî ve nâzil olmak üzere iki çeşidi vardır. Âlî isnad (ulüvvü'l-isnâd), bir hadis metninin iki veya daha çok isnadından yahut metinleri farklı da olsa birkaç isnaddan ilk kaynağa en az râvi ile ulaşanına verilen addır. Bunun zıddına nâzil isnad (nüzûlü'l-isnâd) denir. Ancak bunların da kendi içlerinde dereceleri bulunmakta, bazan bir metnin onlarca ayrı isnadı olabilmektedir. En üstün isnadı tesbit etmek kolay olmadığından objektifliği sağlamak için çeşitli ölçüler ortaya konulmuştur. Otorite olan muhaddisler, bir hadisin bütün isnadlarını bir araya getirip değerlendirdikten sonra onun sıhhatine hükmetmişlerdir. Hadis metinlerinin güvenilirliğine birinci derecede tesir eden unsur isnad olduğundan muhaddisler ve râviler hayatları boyunca âlî isnadı elde etmek için her türlü fedakârlığa katlanmışlardır. Ahmed b. Hanbel'in dediği gibi âlî isnadı araştırmak selefin sünneti olmuş, başta sahâbîler olmak üzere ilk nesiller âlî isnadı elde etmek için adına "rihle" denilen ve uzak mesafeleri de kapsayan ilim yolculuklarına çıkmışlardır. Yahyâ b. Maîn'in, ölüm döşeğinde son arzusunun ne olduğu sorulunca, "Beytün hâlî ve isnâdün âlî" (boş bir ev ve âlî bir isnad) cevabını verdiği rivayet edilmiştir (İbnü'l-Mülakkın, II, 421).

Âlî isnad beş kısma ayrılır. 1. Resûlullah'a en kısa yoldan ulaşan isnad olup senedde bulunan bütün râvilerin en üstün vasıflara sahip olması aranır. Bu vasıflar bulunmadan seneddeki râvilerin az olması bir önem taşımaz. Abdullah b. Mübârek'in belirttiği gibi hadisin üstünlüğü isnadın kısalığında değil râvilerin sağlam oluşundadır (Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiᶜ, II, 139). Hadis imamlarının âlî isnadları araştırılmış ve bunlar "Avâlî" adı verilen eserlerde toplanmıştır. İki senedden birinin diğerine nisbetle ilk kaynağa daha kısa ve daha güvenilir yoldan varmasına "hakiki (mutlak) ulüv", iki senedden birinin râvileri daha çok olsa bile bu râvilerin daha fakih, daha sika oluşu gibi nitelikleri dolayısıyla diğerine üstünlüğüne "mânevî ulüv" denir. 2. Sahih olmak şartıyla A'meş, Evzâî ve Mâlik gibi hadis imamlarından birine ulaşan isnad. Bu imamlar râvileri tanıdıkları, sahih isnadları sahih olmayanlardan ayırdıkları için Resûlullah ile bu imamlar arasında râvi sayısının çok olması isnadın âlî olmasına engel değildir. 3. Kütüb-i Sitte sahipleriyle güvenilir kitapların musanniflerine nisbetle âlî olan isnad. Sonraki dönemlerde yaşayanların daha çok aradığı bu isnaddaki ulüv hakiki olmayıp nisbîdir. Çünkü iki senedden birinin bir imama veya güvenilir bir hadis kitabı musannifine yakınlığı dolayısıyla ilk kaynağa hükmen yakın olduğu anlamına gelir. Burada râvi adedinin çokluğu önemli değildir. İsnadın bu mertebesinin muvâfakat, bedel, müsâvât ve musâfaha diye adlandırılan kısımları vardır (İbnü's-Salâh, s. 232-235; Süyûtî, II, 165-168). 4. Râvi sayısı aynı olduğu halde râvilerden birinin önce vefat etmesi sebebiyle âlî olan isnad. Meselâ Ebû Dâvûd'un es-Sünen'ini İbn Taberzed'den (ö. 607/1210-11) Abdülazîm el-Münzirî, Necîb el-Harrânî ve İbn Hatîb el-Mizze alıp nakletmişlerdir. Abdülazîm'in (ö. 656/1258) vefatı Necîb'den (ö. 672/1273-74), Necîb'in vefatı İbn Hatîb'den (ö. 687/1288) daha önce olduğu için önce vefat edenin isnadı sonrakinden daha

âlîdir. Bu çeşide "ulüvvü kıdemi'l-vefât" denilir. 5. Râvi sayısı eşit bile olsa iki senedden birinin râvisinin hadisi aynı hocadan daha önce duyması sebebiyle âlî olan isnad (ulüvvü kıdemi's-semâ). Nâzil isnad da bunun zıddı olarak aynı şekilde beş gruba ayrılmaktadır.

İsnad, Resûlullah ile son râvi (bir hadis kitabının musannifi) arasındaki sayıya göre de derecelendirilmektedir. Râvileri sika olmak şartıyla musannifler için en âlî isnad bunlardır. Resûl-i Ekrem ile son râvi arasında bir kişi yani sadece bir sahâbî bulunursa buna "vuhdâniyyât" denir. Ebû Ma'şer et-Taberî, Ebû Hanîfe'nin vuhdâniyyâtını bir kitapta toplamıştır. Ebû Hanîfe'nin herhangi bir sahâbîden rivayeti bulunmadığından onun isnadları zayıf, dolayısıyla rivayetleri değersiz sayılmıştır. Resûlullah ile son râvi arasında biri sahâbî, diğeri tâbiî olmak üzere iki kişi olursa "sünâiyyât" adını alır. İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾındaki hadislerin çoğu böyledir. Resûl-i Ekrem ile son râvi arasında üç kişinin bulunduğu isnadlar "sülâsiyyât"tır. Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'indeki 337 sülâsiyyâtı Seffârînî Nefes̱ätü'ṣ-ṣadri'l-mükmed ve ḳurretü ʿayni'l-müsʿad li-şerḥi s̱ülâs̱iyyâti Müsnedi'l-İmâm Aḥmed adlı eserinde toplamıştır (I-II, Dımaşk 1380). Buhârî'nin el-Câmiʿu's-ṣaḥîḥ'inde yirmi iki sülâsiyyâtı vardır. Bunlar onun en âlî isnadıdır; en nâzil isnadı ise tüsâiyyâttır. Buhârî'nin sülâsiyyâtına dair birçok eser yazılmış olup Abdüşşekûr Abdüttevvâb'ın İnʿâmü'l-münʿimi'l-bârî fî s̱ülâs̱iyyâti'l-Buḫârî'siyle (Kahire 1358) Radıyyüddin Ebü'l-Hayr'ın Muʿallimü'l-ḳārî fî s̱ülâs̱iyyâti'l-Buḫârî'si (Agra 1261) bu eserlerdendir. Eşref Abdürrahîm, es̱-S̱ülâs̱iyyât fi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî: el-Kütübü's-sitte ve Müsnedü Aḥmed adlı eserinde (Beyrut 1407/1987) hadis edebiyatı içinde sülâsiyyât konusunda bilgi vermektedir. Abdülhamîd Şânûha'nın Taḫrîcü s̱ülâs̱iyyâti'l-Buḫârî, et-Tirmiẕî, İbn Mâce, ed-Dârimî adlı eseri de (Beyrut 1405/1985) burada zikredilebilir. Resûl-i Ekrem ile son râvi arasında dört kişi bulunan isnadlara "rubâiyyât" denmektedir. Buhârî'nin Yûsuf el-Kettânî tarafından derlenen Rubâʿiyyâtü'l-İmâm el-Buḫârî (Rabat 1404/1984) ve Abdülganî el-Ezdî'nin er-Rubâʿî fi'l-ḥadîs̱ (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Amman 1408) bu konudaki eserlerden ikisi olup Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce başta olmak üzere birçok muhaddisin rubâiyyâtı bulunmaktadır. Hz. Peygamber ile musannif arasındaki beş râvili isnadlar da "humâsiyyât" adını almaktadır. İbnü'n-Nâkūr diye anılan Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed el-Bezzâr'ın Ḫumâsiyyât'ı (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 106, 132) bunun örneğini teşkil eder. Hz. Peygamber'le son râvi arasında altı râvi bulunan isnadlar ise "südâsiyyât" adını alır. Ebû Abdullah İbnü'l-Hattâb Muhammed b. Ahmed er-Râzî'nin Südâsiyyât'ı (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecâmî', nr. 73) bu türün örneğidir. Resûl-i Ekrem'den yedi râvi ile rivayet edilen hadislere "sübâiyyât", sekiz râvi ile rivayet edilenlere "sümâniyyât", dokuz râvi ile rivayet edilenlere "tüsâiyyât", on râvi ile rivayet edilenlere de "uşâriyyât" denmektedir. İbnü'l-Mibred'in es-Sübâʿiyyâtü'l-vâride ʿan seyyidi's-sâdât'ı (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Edeb, nr. 45), İzzeddin Ebü'l-Kāsım Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Hüseynî'nin es̱-S̱ümâniyyât'ı (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, Mecmua, nr. 371/4), Zeynüddin el-Irâkī'nin et-Tüsâʿiyyât'ı (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, Mecmua, nr. 371/2) ve İbn Hacer el-Askalânî'nin 1000'e yakın âlî isnadlı hadisi bir araya getirdiği el-ʿUşâriyyât'ı (el-ʿAşeretü'l-ʿUşâriyye; bk. el-Hizânetü't-Teymûriyye, Hadis, nr. 189, 399) bu türlerin örneklerini oluşturur.

İsnad en sahih ve en zayıf oluşu bakımından da değerlendirilmiş, senedinde yer alan râvileri en sika olanlarına "esahhü'l-esânîd", en zayıf olanlarına da "evhe'l-esânîd" denmiştir. Esahhü'l-

esânîd, âlimlere göre değişik olabileceği gibi herhangi bir sahâbîye veya beldeye göre de farklılık arzeder. Meselâ Buhârî'nin en sahih isnadı "Mâlik an Nâfi' an İbn Ömer"; Hz. Ömer'in en sahih isnadı "Zührî an Sâlim an Ömer"; Mekkeliler'in en sahih isnadı "Süfyân b. Uyeyne an Amr b. Dînâr an Enes b. Mâlik" şeklinde olanıdır (İbnü's-Salâh, s.12-13; İbnü'l-Mülakkın, I, 49-52; Süyûtî, I, 76-88). En zayıf râvilerden oluşan ya da râvileri arasında çok zayıf biri bulunan evhe'l-esânîd ise zayıf hadislerin en alt mertebesi kabul edilir. Meselâ Hz. Ömer'e varan isnadın en zayıfı "Muhammed b. Abdullah an Abdullah b. Kāsım an Kāsım b. Abdullah b. Ömer"; Mekkeliler'in en zayıf isnadı da "Abdullah b. Meymûn an Şihâb b. Hirâş an İbrâhim b. Yezîd an İkrime an İbn Abbas" şeklindedir.

Hadisler seneddeki râvilerin azlığına veya çokluğuna göre mütevâtir ve âhâd (haber-i vâhid); senedde kopukluk olmamasına göre muttasıl, mevsûl ve müsned; kopukluk olması halinde mürsel, münkatı', mu'dal, müdelles ve muallak râvilerin kusuruna göre musahhaf, muharref, muztarib, maklûb, müdrec, muallel (ma'lûl), şâz, mahfûz, münker, ma'rûf ve metrûk kısımlarına ayrılır (DİA, XV, 36-38).

İsnadda bir muhaddisin hadisi usulüne uygun olarak başkasına nakletmesi (edâ), talebenin de belli sîgaları kullanarak hadisi alması (tahammül) önem taşımaktadır. Sekiz geçerli usulü bulunan edâ ve tahammül sîgalarının yerli yerinde kullanılması hadislerin hangi yolla alındığını gösterir. Bu kurallara uymayan râvinin rivayeti kabul edilmez. Râvinin bir rivayeti hocasından aldığını kesin bir dille ifade etmek için kullandığı tabirlere "cezim sîgası", hadisi hocasından geçerli bir yolla aldığını göstermeyen tabirlere de "temrîz sîgası" denir ve bunlar daha çok "beleganî, ruviye, yürvâ, yuhkâ, zükire" gibi meçhul fiillerle ifade edilir.

İsnadın tarifi, çeşitleri, önemi ve senedin yapısı gibi bilgiler daha çok hadis usulü kitaplarında, muhaddislerin bu konularla ilgili görüş ve düşünceleri de hadis ricâliyle ilgili eserlerde yer almakla beraber isnad konularıyla ilgili müstakil eserler de yazılmıştır. Bu eserlerden yayımlanan bazıları şunlardır: Ebü'l-Kāsım İsmâil b. Ahmed es-Semerkandî, Mâ ḳarube senedühû mine'l-ḥadîs̱ (nşr. Atâullah b. Abdülgaffâr b. Feyz Ebû Mutî' es-Sindî, Kahire 1414); İbnü'l-Kayserânî, Mesʾeletü'l-ʿulüv ve'n-nüzûl fi'l-ḥadîs̱ (nşr. Selâhaddin Makbûl Ahmed, Küveyt 1401, 1403/1983); Cemâleddin Abdullah b. Sâlim el-Basrî, el-İmdâd bi-maʿrifeti ʿulüvvi'l-isnâd (Haydarâbâd-Dekken 1328); Muhammed Yâsîn b. Muhammed Îsâ el-Fâdânî, Tenvîrü'l-başîre bi-ṭuruḳi'l-isnâdi'ş-şehîre (Dımaşk 1403); Âsım b. Abdullah el-Karyûtî, el-İsnâdü mine'd-dîn ve min ẖaṣâʾiṣi ümmeti seyyidi'l-mürselîn (Küveyt 1406); Muhammed Abdülbâkī b. Molla Ali Muîn el-Ensârî, Neşrü'l-ġavâlî mine'l-esânîdi'l-ʿavâlî (Mekke 1356); Ebü'l-Abbas Abdullah b. Ca'fer el-Himyerî, Ḳurbü'l-isnâd (Beyrut 1413/1993); İbn Hacer el-Askalânî, ʿAvâlî Müslim (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1405/1985); Ali b. Muhassin et-Tenûhî, el-Fevâʾidü'l-ʿavâli'l-müʾerreẖa mine'ṣ-ṣıḥâḥ ve'l-ġarâʾib (nşr. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî, Beyrut 1406); Kāsım b. Kutluboğa, ʿAvâli'l-Leys̱ b. Saʿd (nşr. Abdülkerîm Bedr el-Mevsılî en-Nâîmî, Cidde 1408/1987); Necm Abdurrahman Halef, ʿUlûmü'l-isnâd mine's-Süneni'l-kübrâ (Riyad 1409/1989); Mahmûd et-Tahhân, Uṣûlü't-taẖrîc ve dirâseti'l-esânîd (Halep 1398); Abdülfettâh Ebû Gudde, el-İsnâdü mine'd-dîn (Halep 1412/1992); Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, İtḥâfü'l-ekâbir bi-isnâdi'd-defâtir (Haydarâbâd-Dekken 1328); Muhammed

Abdülbâkī el-Ensârî el-Leknevî, el-İsʿâd bi'l-isnâd (Kahire 1356); Füllânî, Ḳatfü's-semer fî refʿi esânîdi'l-muṣannefât fi'l-fünûn ve'l-es̱er (nşr. Âmir Hasan Sabrî, Cidde 1405); Abdülvâsi' b. Yahyâ el-Vâsiî, ed-Dürrü'l-ferîd el-Câmiʿ li-müteferriḳāti'l-esânîd (Kahire 1357/1938); Ekrem Abdülvehhâb, el-İmdâd bi-şerḥi manẓûmeti'l-isnâd (Musul 1405/1985, 1988).

BİBLİYOGRAFYA:

Tehânevî, Keşşâf, I, 641; Buhârî, "ʿİlim", 11; Müslim, "Muḳaddime", 1-6; Ebû Dâvûd, "Vitir", 26; Tirmizî, "Tefsîr", 4, "İstiʾẕân", 3; İbn Ebû Hâtim, Taḳdimetü'l-Cerḥ ve't-taʿdîl, Haydarâbâd 1371/1952, s. 127, 129, 232 vd., 292 vd., 314 vd., 492; Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 208, 517, 614-619; İbn Adî, el-Kâmil (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1418/1997, I, 21-266; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1412/1991, I, 171-188; II, 139; a.mlf., Şerefü aṣḥâbi'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Saîd Hatîboğlu), Ankara 1971, s. 37-45; İbnü'l-Esîr, Câmiʿu'l-uṣûl (nşr. Abdülkādir el-Arnaût), Beyrut 1403/1983, I, 106-115, 154-155; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, tür.yer.; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, VII, 37-38; Bedreddin İbn Cemâa, el-Menhelü'r-revî fî muḫtaṣari ʿulûmi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dımaşk 1406/1986, s. 63-78; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 360; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Nûreddin Itr), [baskı yeri yok] 1398/1978 (Dârü'l-mellâh), I, 52; Burhâneddin el-Ebnâsî, eş-Şeẕe'l-feyyâḥ min ʿUlûmi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Salâh Fethî Helel), Riyad 1418/1998, II, 419-433; İbnü'l-Mülakkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'), İhsâ 1413/1992, I, 44, 49-52, 109-110; II, 421-425; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, I, 153; İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Medine 1404/1984, I, 250-262, 495-500; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġîs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, III, 331-364; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 76-88; II, 165-168; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü'l-Erkam), s. 157-160, 259-261, 543-545, 614-632; Feyz-i Kâşânî, el-Vâfî, Tahran 1324, I, 11 vd.; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-selefiyye), I, 28-32, 234-235; II, 395-401; İbn Usfûr el-Bahrânî, el-Ḥadâʾiḳu'n-nâżıra, Necef 1377-78, I, 15-24; Leknevî, el-Ecvibetü'l-fâżıla (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1414/1994, s. 20-26; Rahmetullah el-Hindî, İẓhârü'l-ḥaḳ, Katar 1400, I, 101-145; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1353/1935, s. 239-243; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, I, 88-90, 393-396, 420-422, 468-470, 500-501, 509; II, 578-579, 751-752; L. Caetani, İslâm Târihi (trc. Hüseyin Câhid), İstanbul 1924, I, 72 vd.; M. Zübeyr Sıddîkī, es-Siyerü'l-ḥas̱îs̱, Haydarâbâd-Dekken 1358, s. 43-55; a.mlf., Hadis Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakcı), İstanbul 1966, s.120-130; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 159-164; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 4-12; Abdullah el-Mâmekânî, Tenḳīḥu'l-maḳāl fî ʿilmi'r-ricâl, Necef 1381, I, 177; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 50, 74; Abdullah Feyyâz, Târîḫu'l-İmâmiyye, Beyrut 1395/1975, s. 140, 158; Rıf'at Fevzî Abdülmuttalib, Tevs̱îḳu's-sünne fi'l-ḳarni's̱-s̱âni'l-ḥicrî, Kahire 1400/1981, s. 36-37, 57-58, 72 vd.; Fuad Sezgin, "Ehemmiyyetü'l-isnâd fi'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye", Muḥâḍarât fî târîḫi'l-

ʿulûm, Frankfurt 1404/1984, I, 130-145; a.mlf., “İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadisin Ehemmiyeti”, İTED, II/1 (1957), s. 19-36; a.mlf., “İsnâdın Arap Dili ve İslâmî İlimlerdeki Önemi” (trc. Hüseyin Kahraman), UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, V/5, Bursa 1993, s. 301-316; Muhyiddin el-Mûsevî el-Gureyfî, Ḳavâʿidü’l-ḥadîs̱, Beyrut 1406/1986, s. 15-25; M. Lokman es-Selefî, İhtimâmü’l-muḥaddis̱în bi-naḳdi’l-ḥadîs̱, Riyad 1408/1987, s. 152-163, 249-257; a.mlf., “el-İsnâd ve ehemmiyyetühû fî naḳdi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî”, Mecelletü’l-Buḥûs̱i’l-İslâmiyye, sy. 13, Riyad 1405/1985, s. 221-232; Abdülfettâh Ebû Gudde, el-İsnâd mine’d-dîn, Dımaşk-Beyrut 1412/1992; M. Mustafa el-A‘zamî, Dirâsât fi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî, Beyrut 1413/1992, II, 391-470; a.mlf., İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1993, s. 191-242; a.mlf., İslâm Fıkhı ve Sünnet (trc. Mustafa Ertürk), İstanbul 1995; a.mlf., Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı (trc. Recep Çetintaş), İstanbul 1998, s. 55-74; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), İstanbul 1996, s. 196-200, 230-241, 268-270, 315-319, 323-326; Velîd b. Hasan el-Ânî, Menhecü dirâseti’l-esânîd ve’l-ḥükmü ʿaleyhâ, Ürdün 1418/1997, s. 202-211; O. Loth, “Ursprung und Bedeutung der Tabaqāt, Vornehmlich der des Ibn Sa’d”, ZDMG, XXIII (1869), s. 593-614; J. Horovitz, “Alter und Ursprung des Isnād”, Isl., VIII (1918), s. 39-47; J. Robson, “The Isnād in Muslim Traditions”, Glasgow University Oriental Society Transaction, XV, Hartford 1955, s. 15-26; a.mlf., “İbn İshak’ın İsnad Kullanışı” (trc. Talât Koçyiğit), AÜİFD, X (1962), s. 117-126; Talât Koçyiğit, “İslâm Hadisinde İsnad ve Hadis Ravilerinin Cerhi”, a.e., IX (1961), s. 47-57; Sâlih Ahmed el-Alî, “er-Rivâye ve’l-esânîd ve eşeruhümâ fî teṭavvuri’l-ḥareketi’l-fikriyye fî ṣadri’l-İslâm”, MMİIr., XXXI/1 (1400/1980), s. 11-33; J. Shaukat, “The Isnād in Hadith Literature”, IS, XXIV/4 (1984), s. 445-454; Ibrahim b. Abu Bakar, “Some Remarks on Isnād and Matn of the Tradition”, Islāmiyyāt, VII, Bangi 1986, s. 73-86; Abdurraûf Zafer, “Ehemmiyyetü dirâseti’l-isnâd ʿinde’l-müslimîn”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XXV/4, İslâmâbâd 1990, s. 75-93; G. H. A. Juynboll, “The Role of Mu‘ammarūn in the Early Development of the Isnād”, WZKM, sy. 81 (1991), s. 155-175; a.mlf., “Early Islamic Society As Reflected in Its Use of Isnāds”, Le Museon, MVII/1-2, Louvain 1994, s. 151-194; M. Yaşar Kandemir, “Hadis”, DİA, XV, 32-33, 52-53; Ahmed Pâketçî, “İsnâd”, DMBİ, VIII, 709-711.

Raşit Küçük

G. MÜSNED (المسند)

İlk kaynağına kadar senedinde kesiklik bulunmayan hadis.

Sözlükte “dayanmak, yaslanmak” anlamındaki sünûd kökünün “if‘âl” kalıbından türeyen müsned kelimesi “isnad edilmiş, söyleyene dayandırılmış söz” demektir. Hadis terimi olarak “senedi son râvisinden ilk râvisine (genellikle Resûl-i Ekrem’e) kadar muttasıl olan hadis” demektir. Merfû ve muttasıl terimleriyle yakından ilgili olan müsned, hadis usulüne dair eserlerde “ma‘rifetü’l-müsned (mesânîd) mine’l-esânîd, el-hadîsü’l-müsned, el-müsned” gibi başlıklar altında incelenir. Güvenilir bir senedle müsned olarak nakledilmeyen hadisler delil olmaya elverişli bulunmadığından muhaddisler rivayetin müsned olmasına önem vermişlerdir.

Müsnedin değişik tarifleri yapılmıştır. Hâkim en-Nîsâbûrî müsnedi "yaşı hadis almaya elverişli olan râvilerin, hocalarından açık bir şekilde duyduklarını belirterek Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir senedle rivayet ettikleri hadis" diye tarif etmiş, isnadın mevkuf, mürsel, mu'dal ve müdelles olmaması gerektiğini, ayrıca râvilerin, "Falandan bana ulaştı"; "Falan bunu merfû olarak nakletti"; "Merfû olduğunu zannediyorum" gibi hocasıyla görüşmediğini veya Resûl-i Ekrem'e ulaşmadığını gösteren şüpheli ifadelerle rivayet edilmemiş olmasını şart koşmuştur. Bu tanıma göre Hâkim müsned terimini "muttasıl-merfû" anlamında kullanmakta, ancak bu şartları taşıyan her hadis Hakkında sahih hükmü verilemeyeceğini belirtmektedir (Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, s. 17-19). Hatîb el-Bağdâdî müsnedi "senedi kesintisiz biçimde ilk kaynağına ulaşan hadis" şeklinde tanımlamış, bu tarifte muttasıl olma şartını ön plana çıkarmakla birlikte merfû olma şartına temas etmemiş, sadece hadisçilerin müsned terimini daha çok Hz. Peygamber'e kesintisiz ulaşan hadis için kullandığını belirtmiştir (el-Kifâye, s. 21). Ancak isnadın bazan sahâbîde, bazan tâbiîde son bulduğu göz önüne alınırsa Hatîb'in müsned tanımı, birçok muhaddisin muttasıl tanımıyla aynı anlama geldiği gibi bu tarife göre hadis çeşitlerinden merfû ile beraber mevkuf ve maktûu da müsned olarak değerlendirmek mümkün olur. Halbuki muhaddisler müsned terimini yaygın biçimde merfû, muttasılı ise hem merfû hem mevkuf hem de maktû için kullanmışlardır. İbn Abdülber en-Nemerî'ye göre müsned muttasıl veya münkatı' oluşuna bakılmaksızın sözün Hz. Peygamber'e nisbet edilmesidir. Bazı muhaddislerin merfû için yaptığı tarife benzeyen ve fazla kabul görmeyen bu tanımda isnadın muttasıl olması şartı aranmamakta, sözün Resûl-i Ekrem'e nisbeti yani merfû olması yeterli bulunmaktadır (et-Temhîd, I, 21).

İbn Hacer el-Askalânî, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tanımını daha isabetli bulmuş ve muhaddislerin çoğu tarafından benimsendiğini söylediği bu tarifi, "senedi zâhiren muttasıl olan ve Hz. Peygamber'den duyan sahâbînin ona izâfe ederek naklettiği hadis" şeklinde formüle etmiştir (Nüzhetü'n-naẓar, s. 112; en-Nüket, I, 507). Senedin muttasıl olması ve sahâbînin bizzat Resûl-i Ekrem'den rivayet etmesi şartı müsned tanımına girmemesi gereken unsurları dışarıda tutmakta, böylece tâbiîn ve daha sonra gelenlerin merfû rivayetleriyle münkatı' tarifin dışında kalmakta, merfû olma ihtimali bulunan ve senedinde gizli inkıtâ olan (müdellisin an'ane ile rivayeti ve aynı dönemde yaşayıp birbirleriyle göRüştükleri bilinmeyen, ancak görüşmüş olma ihtimali bulunan râvilerin birbirinden rivayeti gibi) hadis ise tanıma dahil edilmektedir.

Yapılan tariflere ve tercihlere göre müsned hadisle amel edilip edilmeyeceği konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hâkim en-Nîsâbûrî ile İbn Hacer el-Askalânî'nin tanımına göre, sahih hadisin şartlarından biri olan muttasıl sened yanında sıhhat için aranan diğer şartlar da varsa müsned hadisle amel etmek vâcip olur. Râvilerden birinde zabt kusuru bulunan müsned hadise hasen hükmü verilir. Sıhhat şartlarından herhangi birini taşımayan müsned hadis merfû veya muttasıl olsa dahi zayıf sayılır. Hatîb el-Bağdâdî'nin tanımında, sıhhat şartları yerine gelmiş olsa bile sözün merfû olma şartının gerçekleşmediği durumlarda müsned hadis delil olarak kullanılmaz. İbn Abdülber en-Nemerî tarafından yapılan tarifte ise ittisâl şartı aranmadığından bu şartın gerçekleşmediği durumlarda sıhhatine hükmedilemeyeceği için böyle bir hadis delil olma vasfını kaybeder.

BİBLİYOGRAFYA:

Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Kahire 1397/1977, s. 17-19; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī - İbrâhim Hamdî el-Medenî), Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 21; İbn Abdülber en-Nemerî, et-Temhîd (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr el-Bekrî), Mağrib 1387/1967, I, 21; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1401/1981, s. 39-40; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s.112-113; a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebîʿ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, I, 505-509; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 182-183; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 104-106; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-Vasîṭ fî ʿulûm ve muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱, Cidde 1403/1983, s. 223; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1406/1985, s. 349-350; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, I, 173-175; Mustafa Saîd el-Hın - Bedîʿ Seyyid el-Lahhâm, el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ ve'l-ıṣṭılâḥ, Beyrut 1419/1999, s. 116-119.

İbrahim Hatiboğlu

H. METİN (المتن)

Hadisin senedinden sonra gelen rivayet anlamında hadis terimi.

Sözlükte "sırt, dağın yamacı; güçlü ve dayanıklı kişi; yazıyla kaydedilen ifade" anlamlarına gelen metn kelimesi (çoğulu mütûn) terim olarak "senedin ardından gelen, sünnet veya hadis tarifinin kapsamına giren Hz. Peygamber'in sözü ya da davranışının ve tasviplerinin anlatımından oluşan lafızlar yahut diğer şahısların ifadeleri" demektir. İslâm âlimleri, sünnet ve hadis metinlerinin sıhhatini araştırmakla ilgili temel prensipleri Kur'an'dan almışlardır (el-En'âm 6/152; el-Hac 22/30; el-Ahzâb 33/70-71; el-Hucurât 49/6). Resûl-i Ekrem'in, "Kim bilerek benim ağzımdan yalan uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın" meâlindeki hadisi (Dârimî, "Muḳaddime", 25, 46; Buhârî, "ʿİlim", 38, "Cenâʾiz", 33, "Enbiyâʾ", 50, "Edeb", 109; Müslim, "Zühd", 72; İbn Mâce, "Muḳaddime", 4; Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 4; Tirmizî, "Fiten", 70, "ʿİlim", 8, 13, "Tefsîr", 1, "Menâḳıb", 19), başta sahâbîler olmak üzere sorumluluk bilincine sahip her müslüman için hadis rivayetinde rehber olmuş, ayrıca Resûlullah, kendi sözlerinin aynen işitildiği gibi korunmasını ve başkalarına ulaştırılmasını, sözlerini duyup dinleyenlerin duymayanlara aynı dikkat ve özenle iletmesini istemiştir (Müsned, I, 437; III, 225; IV, 80, 82; V, 183; Dârimî, "Muḳaddime", 24; İbn Mâce, "Muḳaddime", 18; Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 10; Tirmizî, "ʿİlim", 7; "Menâsik", 76). Bu sebeple hadis metinlerini en iyi şekilde korumak için bilhassa ilk nesiller bugün herkesi şaşırtan bir özen ve çaba göstermişlerdir.

Hadis ilminde metin denilince öncelikle lafzı ve mânası Resûl-i Ekrem'e ait olan ve müslümanlar için bağlayıcı nitelik taşıyan nebevî hadis anlaşılır. Muhtevası itibariyle hadis Hz.

Peygamber'in peygamberlik görevine bağlı olarak verdiği haber, uyulması gereken emir, sakınılması gereken haram, mubah veya mekruh bir hükümdür. Bununla beraber metin sadece Resûlullah'a isnat edilen sünnet ve hadis malzemesinden ibaret değildir. Eğer Resûl-i Ekrem'in sözü ise "kavlî merfû", davranışının anlatımı ise "fiilî merfû", bir başkasının söz veya tavrını onaylamasının bilgisi ise "takrîrî merfû" adını alır. Bir metin sahâbeye isnat ediliyorsa ona "mevkuf" denir. Fakat o metnin Resûl-i Ekrem ile hiçbir şekilde ilgili bulunmaması gerekir, Hz. Peygamber ile bir şekilde alâkalı ise ona "hükmen merfû" adı verilir. Sahâbeden sonraki nesle nisbet edilen metinlere ise "maktû" denir. Merfû bir metin sahih, zayıf, hatta uydurma olabilir. Sahih metinlerin her biri aynı değeri taşımayacağı gibi dinî veya dünyevî bir konuda aynı ölçüde delil sayılmaz. Özellikle mevkuf ve maktû metinler İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre bir hükmün yegâne dayanağı da olamaz. Bundan dolayı ahkâm hadislerini ihtiva eden kitaplardaki rivayetlerin çoğu merfû, pek azı mevkuf ve maktûdur. Mevkuf ve maktû rivayetlerin ekserisi de merfû hadislerle sabit olan hükümlerin uygulanması ve daha iyi anlaşılmasını sağlamak için nakledilmiştir.

Sünnet ve hadis metinleri sahâbeden nakledilirken onların kullandığı ifadeler dikkate alınarak şöyle bir öncelik sıralaması yapılmıştır. 1. Sahâbîlerin, "Peygamber'i şöyle söylerken işittim"; "Peygamber bana şöyle anlattı, haber verdi" gibi ifadelerle rivayet ettikleri metinler. 2. Yine sahâbeden, "Resûlullah şöyle buyurdu"; "Resûlullah bize şöyle anlattı, haber verdi" gibi ifadelerle gelen metinler. 3. Râvinin, "Peygamber şöyle emretti" veya "Peygamber şundan nehyetti" tarzında naklettiği metinler. 4. Rivayet edenin, "Böyle emrolunduk"; "Bundan nehyolunduk"; "Bize bu şekilde vâcip kılındı"; "Bize bu mubah kılındı"; "Bundan sakındırıldık"; "Sünnette böyledir" gibi ifadelerle naklettiği metinler. 5. Yine râvinin, "Biz böyle yapageldik" veya "Biz böyle yapardık" gibi sözlerle ifade ettiği metinler.

Kur'an'dan sonra dinin ikinci temel kaynağı kabul edilen sünneti ve hadis metinlerini aslî şekliyle koruyup arkadan gelecek nesillere aynen ulaştırmak için çok erken dönemlerden itibaren ezberleme, yazma, tedvin ve tasnif faaliyetleri birbirini takip etmiştir. Bazı Selef âlimleri, kulakla duyulup ezberlenen bir metnin aynen rivayet edilmesine yazının yardımcı bir unsur olduğunu düşünmüşlerse de (Kādî İyâz, s. 136; M. Zâhid el-Kevserî, s. 35) sonraki dönemlerde yazı büyük çapta hâfızanın yerini almıştır. Gösterilen özen ve olağan üstü çabaya rağmen hadislerin büyük çoğunluğu Resûl-i Ekrem'den duyulan lafızlarla değil mâna ile rivayet edilebilmiştir. Ancak İslâm âlimlerinin önemli bir bölümü hadislerin aynen duyulduğu gibi nakledilmesi gerektiği kanaatindedir. Diğer bazı âlimler ise onların mâna ile naklini de câiz görür. Bu görüş tarihî ve ilmî gerçeklere daha uygun düşmektedir. Mâlik b. Enes gibi bir kısım âlimler Peygamber sözlerinin lafzıyla nakledilmesi gerektiği, başkalarına ait sözlerin ise mâna ile nakledilebileceği kanaatindedir. Süfyân es-Sevrî gibi âlimler de hadislerin söylendiği lafızlarla naklinin şart koşulması halinde tek bir hadisin bile nakledilemeyeceğini söyler (Hatîb el-Bağdâdî, II, 22-25). İmam Şâfiî'ye göre hadisi doğru naklettiği bilinen, rivayet ettiği şeyin muhtevasını anlayan, hangi lafızların mânayı değiştireceğini bilen kimsenin mâna ile rivayeti câizdir. Bu nitelikleri taşımayan râvinin güvenilir olsa da hadisi kendi lafızlarıyla rivayet etmesi şarttır (er-Risâle, s. 370-371). Ancak mâna ile nakli câiz görülmeyen, kendi lafzı ile nakledilmesi gereken metinler olduğu yönünde her iki tarafın görüş birliği içinde bulunduğu hususlar vardır. 1. Nakledilen haber muhkem, te'vile muhtaç olmayan bir metinse o dili iyi bilip

anlayan herkesin bu metni nakletmesi câizdir. 2. Metne zâhirdeki anlamının dışında bir mâna yüklenebiliyorsa onu din ilimlerini ve ictihad yollarını bilmeyenlerin nakli câiz değildir. 3. Metin müşkil ve müşterek lafızlardan ibaretse hiçbir kimsenin onu mâna ile nakli câiz olmaz. 4. Mücmel metinler de mâna ile nakledilemez (Debûsî, s. 194-195; M. Tâhir el-Cevâbî, s. 217-232). Hadisi mâna ile nakleden, mutlaka "ev kemâ kāle" (veya söylediği gibi), "ev nahve hâzâ" (veya bunun gibi), "ev eşbehu zâlik" (veya bunun benzeri) ya da bunlar gibi bir tabir kullanmak zorundadır (Zeynüddin el-Irâkī, et-Taḳyîd, s. 206-210).

Hadis metniyle ilgili önemli konular arasında ihtisar, iktisar ve taktî‘ bahisleri vardır. İhtisârü'l-hadîs, hadisi ihtiva ettiği mânayı daha az kelimeyle ifade edecek şekilde kısaltmaktır. İktisârü'l-hadîs de hadisin gerekli görülen bir bölümünü rivayet etmek demek olup ihtisar anlamındadır. Taktîu'l-hadîs ise birkaç konuyu ihtiva eden bir hadisin metnini konularına göre bölüp her birini kitabın ilgili yerinde kullanmaktır. Taktî‘ de ihtisarın bir dalıdır. Mâlik b. Enes, Buhârî, Ebû Dâvûd ve Nesâî gibi hadis imamları eserlerinde taktî‘ yapmışlardır.

Bir hadisin senedi, metni ve muhtevası incelenerek onun sahih, hasen veya zayıf olduğu söylenir. Bu inceleme sonucunda hadis sıhhat derecesine göre dinî ve ilmî açıdan bir değer ifade eder veya etmez. Hadis âlimleri hadisleri değerlendirip derecelere ayırırken sadece senedin veya metnin tedkikiyle yetinmez, çok yönlü inceleme ve araştırma yaparlar. Bir hadisin senedinin çok sağlam oluşu metnin sahihliğinin yegâne ölçüsü sayılmadığı gibi muhtevasının akla ve mantığa uygun oluşu da onun sahihliğini göstermeye yeterli değildir.

Hadis âlimleri metni dikkate almaksızın isnadın sahih, hasen veya zayıflığına hükmedebilir, metnin sahihliğini belirtmeksizin isnadının sahihliğinden bahsedebilir. Çünkü seneddeki ricâlin güvenilir oluşu sebebiyle isnad sahih, fakat hadisin metnine ait bir kusur yüzünden hadis metni sahih kabul edilmeyebilir. Bunun aksine metin sahih olduğu halde sened sahih olmayabilir (Emîr es-San‘ânî, I, 234). Hadis metninin sahih ve makbul olması hem sened hem metin bakımından aranan bütün şartları taşımasına bağlıdır. Çünkü bu metinler aynı zamanda emir, nehiy, helâl, haram, mekruh, mubah, tergīb, terhîb, ruhsat vb. dinî hükümlerin kaynağıdır. Bu sebeple bir hadis metninin sahih ve zayıf olduğunu tesbit etmenin merhalesi olan sened tedkiki dışında hadislerin metinlerine ârız olan ve hadisin sıhhatine zarar veren kusurları bilip tanımak büyük önem taşır. Buradan varılmak istenen sonuç şudur: Hadislerin makbul ve merdûd, sahih, hasen ve zayıf olarak sınıflandırılması sadece isnada ve râvilerin incelenmesine değil aynı zamanda metin incelenmesine dayanmaktadır. Metinlerin nasıl bir kusur ihtiva ettiği o rivayete verilen muallel, müdrec, maklûb, muztarib gibi adlardan anlaşılır. Hadis metnine ârız olan kusurlardan bilinmesi en zor olanı gizli illetler olup bunu ancak uzmanlaşmış hadis âlimleri farkedebilir. "Metnin aslında olmayan bir şeyin ona ilâve edilmesi" anlamında müdrec, "metinde veya senedde takdim, tehirler yapmak" anlamında maklûb, "seneddeki râvi adlarının veya metnin ibaresinin değiştirilmesi" anlamına gelen muztarib hem sened hem metinde bulunan kusurlardır. Bunlardan başka hadisleri semâ ve kıraat gibi yollardan biriyle ehil olanın ağzından işitmemek ve Arap dilinin söz dizimini (nahiv) bilmemek yüzünden yapılan lahn, hadis metnindeki bir kelimenin bazı harflerinin noktasını değiştirerek yapılan tashif, kelimelerin harekelerini bozarak yapılan tahrif gibi metin hataları vardır.

Râviler, muhaddisler ve hadis kitabı telif eden musannifler tarafından hadisin senedinde ve metninde meydana gelen en küçük değişiklikler titizlikle gösterilmiş, bir ismin farklı okunuşu, bir kelimenin farklı söylenişi, bir harf, hareke ve nokta değişikliği, bir kısaltma, bir belirleme işareti, kısacası hadisle ilgili her türlü fark korunmuştur (Kādî İyâz, s. 189 vd.). Hadis metinlerini ihtiva eden kitaplarda, şerhlerde, ricâle dair eserlerde, başka kitaplarda da olduğu gibi birkaç türlü okunması mümkün olan müşkil kelimelerin benzer harflerinin noktalı olanları ile olmayanlarına, harekelere ve i‘rab kaidelerine dikkat çekilmiştir. Bir hadis metnine yanlışlık eseri olarak yazılmayan kelimeler sonradan sayfanın kenarına ya da satırlar arasına ilâve edilir. Yanlış yazılan veya rivayetinde, doğruluğunda şüpheye düşülen ya da ihtilâf edilen kelimelerin doğru ve kesin olanlarının üzerine "sah" (sahih) kısaltması yazılır. Bir metinde lafzı veya mânası yanlış kabul edilen kelimenin yahut kelimelerin üzerine başı sad harfine benzeyen bir çizgi çekilir; kelimenin doğru olduğu anlaşılınca da bu sad harfine bir hâ eklenir. Metinde fazla olduğu için yazıdan çıkarılması istenilen kelime veya ibarenin üzerine bir çizgi çizilir; bu işleme "darb, neşak" veya "şak", kitapta yanlış yazılan bir ilâveyi kazımak suretiyle düzeltme usulüne "hak" veya "keşt", yanlış yazılan kelimeyi silip doğrusunu yazarak yapılan işleme "mahv" denir. Bu metinler kitap haline geldikten sonra onu istinsah etmek, en sağlam ilim alma yollarından biriyle kitabın rivayet hakkını elde ederek başkasına rivayet etmek, içindeki bilgiyi en iyi şekilde korumak muhaddisin en önemli görevidir. Bu hususlarla ilgili prensipler ortaya konulmuş, kitapların ve genel anlamda bilginin öğrenilmesi (tahammül) ve başkalarına aktarılması (edâ) usulü kaynaklarda uygulama örnekleriyle gösterilmiştir (Hatîb el-Bağdâdî, I, 249-279; Sem‘ânî, s. 146-178; İbnü's-Salâh, s. 160-184; İbnü'l-Mülakkın, I, 337-366).

Hadis metinleri kitap haline getirilirken her bir hadisin veya hadisler kümesinin sonuna onu daha sonraki metinlerden ayırmak için içi boş bir halka konur; hadis metni veya metinleri aslı ile mukabele edilince halkanın içine bir nokta düşülür. "Dâre" veya "dâire" de denen, iki hadisin arasına işaret konulması âdeti sahâbe döneminden beri vardı (Hatîb el-Bağdâdî, I, 424 vd.; Tâhir el-Cezâirî, II, 775). Günümüzde bu işlemler yerine hadisler numaralanmaktadır. Bazan bir hadisi birçok hocadan mânası aynı olmakla beraber değişik lafızlarla öğrenen muhaddisler, metni bu lafızlardan biriyle nakledip diğer lafız farklarını belirtmiş, her birinin sahih olduğunu göstermek üzere sonuna "sah" işareti koymuştur. Bazıları da hadisin rivayet tariklerini sayarak lafızlardan birini seçmiş ve "el-lafzu li-fülânin" (lafız falancaya aittir) veya "hâzâ lafzu fülânin" (bu falancanın lafzıdır) ya da benzer bir ifade ile durumu açıklamıştır (Zeynüddin el-Irâkī, et-Taḳyîd, s. 215; Şemseddin es-Sehâvî, III, 180-187).

Hem isnadla hem metinle ilgili çeşitli hadis ilim dalları meydana gelmiştir. Genel olarak Hz. Peygamber'in sözlerini ve davranışlarını konu edinen bu ilimler "ilmü'r-rivâye, ilmü'l-âsâr (ilmü'l-ahbâr)", yaygın adıyla "ilmü rivâyeti'l-hadîs" diye anılmıştır. İsnadla ilgili ilimlere de genel anlamda "ilmü dirâyeti'l-hadîs" adı verilmiştir. Hadis metinlerinin mâna ve muhtevasına dair hadis ilimlerinden fıkhü'l-hadîs, muhtelifü'l-hadîs, nâsihu'l-hadîs ve mensûhuh, müşkilü'l-hadîs, garîbü'l-hadîs ve esbâbü vürûdi'l-hadîs gibi ilimler de önemlidir. Doğrudan hadisin metniyle ilgili olan bu ilim dallarında birçok âlim eserler telif etmiştir. Metinlerin ihtilâflarını konu edinen şâz, muztarib, maklûb, müdrec, muallel, musahhaf ve ziyâdâtü's-sika birer hadis çeşidi olduğu gibi aynı zamanda metin hakkında müstakil eserlerin yazıldığı ilim dallarıdır. Hem senedi hem metni ilgilendiren ilimlerden sayılan garîb, ferd, mütevâtir, tâbi‘, şâhid,

zabtu’r-râvî, lafızla rivayet, mâna ile rivayet gibi eserlere konu olan ilim alanları da bulunmaktadır.

Hadislerin metinleri ilk zamanlar büyük çapta ezberlenerek muhafaza edilmiştir. Ashap arasında hadisleri ezberleyenlerin sayısı oldukça az ise de her asırda İslâm toplumunda yüzlerce hadis hâfızı yetişmiştir. Onlar ezberledikleri hadisleri hem şifahî nakil hem yazılı metinler halinde sonraki nesillere aktarmışlardır. Her türlü bilginin mutlaka senedle nakledilmesi şartı gözetilmekle beraber tarih, dil, şiir gibi konulardaki bilgilerin rivayetinde hadis rivayetindeki titizlik gösterilmemiş, bunların râvileri hadis râvileri gibi cerh ve ta‘dîle tâbi tutulmamıştır. Ayrıca erken dönemde, hatta Resûl-i Ekrem’in hayatında yazılmış yüzlerce hadis ihtiva eden sahîfeler / kitaplar vardır. Mustafa M. el-A‘zamî, sahâbe tabakasından hadis yazan veya kendilerinden hadis yazılan elli kişinin adını zikretmiştir (İlk Devir Hadis Edebiyatı, s. 35-57). Herhangi bir metnin korunmasında yazının ne kadar büyük önem taşıdığı kabul edilmekle birlikte yazının ve kitabın güvenilirliğinin de birçok şartı vardır (Debûsî, s. 191-193). İslâm tarihinde kitapların, özellikle hadis kitaplarının sağlam bir şekilde sonraki dönemlere intikal edişinin güvencesi olan semâ kaydı büyük önem taşır. Burada kitabı kimin kimden, hangi ilmî usulle, hangi tarihte, nerede okuduğu, bu münasebetle bir ilim meclisi akdedilmişse orada kitabın kimlere okunduğu, mecliste kimlerin bulunduğu, kıraati kimin üstlendiği, meclisin zabtını kimin sahiplendiği gibi konular kitabın kapağına ya da ilk veya son sayfasına yazılır. Ayrıca bernâmec, sebet, fihrist, mu‘cem ve meşyeha türü eserler hadis ilmi açısından râvilerin, senedin, hadis metinlerinin ve çeşitli türlerde tasnif edilen hadis kitaplarının güvenilirliğini öğrenmek ve inceleyebilmek için büyük değer taşır (Ahmed M. Nûr Seyf, s. 5-12, 17-18, 29-31). Bunun gibi tahammül ve edâ tarikleri de güvenilir metinler elde edebilme açısından önemlidir. Bu sebeple râvilerin rivayet hakkını elde ettikleri hadisleri veya kitapları hangi yollarla aldıkları araştırılmıştır. Çünkü ilim alma yollarının en üstün derecede olanları yanında geçerli sayılanları ve sayılmayanları da vardır.

Hadis ilminde çok tartışılan konulardan biri metin tenkidi meselesi olup “sened zincirini oluşturan kişilerin tenkidi” anlamında bu mesele “cerh ve ta‘dîl”, “nakdü’r-ricâl” veya “nakdü’l-isnâd” adlarıyla ilk dönemlerden itibaren ele alınmıştır. Burada tenkit denilince ilk akla gelen sened tenkididir. Muhaddisler senedi sağlam olmayan bir metin üzerinde durmayı uygun bulmamışlardır. Son dönem tarih araştırmacıları sened tenkidine “dış tenkit” adını vermiştir. Onların “iç tenkit” dedikleri metin tenkidi (nakdü’l-metn / nakdü’l-mütûn) Hz. Peygamber ve sahâbe zamanından beri bilinmekte ve uygulanmaktaydı. Sened tenkidi ise en erken sahâbe neslinin son dönemlerinde başlamıştır. Sahâbe bazı rivayetleri Kur’an’a, bazılarını sahih hadislere ve sabit sünnete aykırı bularak zayıf veya mevzû diye değerlendirmiştir. Onlarla açılan bu çığır hiç ara verilmeden devam etmiş, hadisleri Kur’an’a, sünneti sünnete, hadisi kıyasa veya sahâbe uygulamalarına, tarihî olaylara, aklıselime arzetmek suretiyle metnin korunmasına çalışılmıştır. Çok erken sayılan bir dönemde başlayan sünnet ve hadisleri koruma gayreti sayesinde kısa zamanda kurallar tesbit edilmiş ve çeşitli hadis ilimleri ortaya konulmuştur. Daha ilk devirlerden itibaren kullanılan ihtilâfü’l-hadîs, teâruz, garîb, müşkil, ilel vb. terimlerin her biri zamanla bir ilim dalının adı olmuş ve bunlar metin tenkidinin temelini teşkil etmiştir. Metin tenkidinde öne çıkarılan meselelerden biri de hadisler arasında görülen ihtilâflar olmakla beraber bazıları muhtelifü’l-hadîs alanına giren rivayet ve metinlerde

zıtlıklar olduğunu düşünmüştür. Halbuki bunların büyük bölümü, ilk bakışta muhtevaları birbiriyle çelişir görünse de dikkatlice incelendiğinde aralarında bir zıtlık olmadığı anlaşılan hadis metinleridir. Teâruzla ihtilâf da birbirinden farklıdır. Çünkü teâruzda hadis metinlerinin ihtiva ettiği anlamların ve hükümlerin birbirine veya diğer delillere aykırı oluşu söz konusudur. Böyle bir durumda hadisin biri diğerine tercih edilir ve tercih edilmiş olanla amel edilir.

Bazı İslâm âlimlerinin tenkit zihniyetine yeterince sahip olmadığı söylenebilirse de hadiste metin tenkidi yapılmadığı ileri sürülemez. İlk dönem hadis musanniflerinin birçoğu, hangi şartları taşıyan hadisleri sahih kabul ederek kitaplarına aldıklarını belirtmiştir. Bu şartları başkaları yeterli bulmayabilir. Metinlerin tedkik ve tenkidinde bütün âlimlerin görüş birliği içinde olması da beklenemez. Meselâ hadislerin mevzû olduğunu gösteren alâmetler tamamen metinle ilgili özelliklerdir. Hadisler arasındaki teâruz, ihtilâf, müşkil, garîb vb. konuların araştırılması da sadece isnada dair olmayıp daha çok metinle ve metin tenkidiyle alâkalıdır. Metin tenkidiyle ilgili bilgiler yalnız hadis ilimlerine dair kitaplarda değil fıkıh ve kelâm gibi İslâmî ilimlere dair kitaplarda da görülür. Esasen metin tenkidiyle ilgili bilgiler kaynaklarda çok defa bir yerde toplanmamış, çeşitli vesilelerle muhtelif yerlerde zikredilmiştir. Bazı kimseleri metin tenkidinin yapılmadığı kanaatine götüren sebeplerden biri belki de budur. Esasen hadiste metin tenkidi uygulanmadığı yönündeki söylemin tarihçesi çok eskilere gitmez. Aloys Sprenger, Sir William Muir, Leone Caetani, Reinhart Pieter Anne Dozy, Ignaz Goldziher, Joseph Schacht başta olmak üzere bazı şarkiyatçılar hadiste metin tenkidi yapılmadığını ileri sürmüşlerdir. İslâm âleminde de bu görüşü benimseyenler olmuştur. Bunlar arasında Ahmed Emîn, Ebû Reyye, Tevfîk Sıdkī, İsmâil Edhem, Ahmed Han, Çerağ Ali gibi isimler zikredilebilir. Şarkiyatçıların birçoğu hadislerin güvenilirliği konusundaki şüphelerini ortaya koyarken daha çok muhaddisler tarafından güvenli görülmeyerek tenkit edilen kişileri ve kitapları örnek göstermiş ve hadisçi niteliği öncelikli olmayan isimleri öne çıkarmıştır. Bunlardan biri, tanınmış bir siyer ve megāzî âlimi olmakla beraber hadiste güvenilir kabul edilmeyen İbn İshak'tır. Şarkiyatçıların sıkça andığı kişilerden bir diğeri de megāzî âlimi Vâkıdî'dir. Esasen muhaddisler onu güvenilir kabul etmez. Edebiyat tarihçisi Ebü'l-Ferec el-İsfahânî de aynı isimlerden olup hadis âlimleri el-Eğānî'sindeki rivayetlere değer vermez.

Hadislerde metin tenkidi yapılıp yapılmadığı tartışmaları hakkında bir literatür oluşmuş olup bu eserlerin başlıcaları şunlardır: Mustafa M. el-A'zamî, Menhecü'n-naḳd ʿinde'l-muḥaddis̱în (Riyad 1975); Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (Dımaşk 1972); Selâhaddin el-Edlebî, Menhecü naḳdi'l-metn ʿinde ʿulemâʾi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî (Beyrut 1983); Misfir Gurmullah ed-Dümeynî, Meḳāyîsü naḳdi mütûni's-sünne (Riyad 1984); Hüseyin el-Hâc, Naḳdü'l-ḥadîs̱ fî ʿilmi'r-rivâye ve'd-dirâye (Riyad 1985); Muhammed Lokmân es-Selefî, İhtimâmü'l-muḥaddis̱în bi-naḳdi'l-ḥadîs̱ seneden ve metnen (Riyad 1987); Muhammed Tâhir el-Cevâbî, Cühûdü'l-muḥaddis̱în fî naḳdi metni'l-ḥadîs̱i'n-nebeviyyi'ş-şerîf (Tunus 1991); Mustafa Ertürk, Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Sahîh-i Buhârî'deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi (doktora tezi 1995, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Enbiya Yıldırım, Hadiste Metin Tenkidi (doktora tezi 1996, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Salih Karacabey, Hadis Tenkidi (İstanbul 2001).

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "mtn" md.; Müsned, I, 437; III, 225; IV, 80, 82; V, 183; Dârimî, "Muḳaddime", 24, 25, 46; Buhârî, "ʿİlim", 38, "Cenâʾiz", 33, "Enbiyâʾ", 50, "Edeb", 109; Müslim, "Zühd", 72; İbn Mâce, "Muḳaddime", 4, 18, "Menâsik", 76; Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 4, 10; Tirmizî, "Fiten", 70, "ʿİlim", 7, 8, 13, "Tefsîr", 1, "Menâḳıb", 19; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 370-371; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine-Beyrut 1397/1977, s. 85, 88, 146; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 191-193, 194-195, 228-246; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳi'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1412/1991, I, 249-279, 354-358, 359-368, 405, 419, 424 vd., 428, 520; II, 21, 22-25, 31-39, 56, 268, 269; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1977, s. 136, 146-173, 174, 189 vd.; Sem'ânî, Edebü'l-imlâʾ ve'l-istimlâʾ (nşr. M. Weisweiler), Beyrut 1401/1981, s. 146-178; İbnü'l-Esîr, Câmiʿu'l-uṣûl (nşr. Abdülkadir el-Arnaût), Beyrut 1403/1983, I, 53, 54, 90-102, 103-105, 119; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 94-114, 160-184, 190, 192, 193, 194, 196, 198, 471, 477, 714, 740; Nevevî, el-Minhâc şerḥu Ṣaḥîḥi Müslim (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, I, 113-114, 149, 150, 154, 155, 156, 159, 162; Burhâneddin el-Ebnâsî, eş-Şez̠e'l-feyyâḥ min ʿUlûmi İbni'ş-Ṣalâḥ (nşr. Salâh Fethî Helel), Riyad 1418/1998, s. 137, 138, 139, 140, 141, 160-184, 460, 468; İbnü'l-Mülakkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'), İhsâ 1413/1992, I, 111, 112, 113, 114, 116 vd., 241-243, 337-366; II, 450-468; Zeynüddin el-Irâkī, et-Taḳyîd ve'l-îżâḥ (nşr. Abdurrahman M. Osman), Beyrut 1411/1991, s. 66, 206-210, 215, 258, 263, 271-274; a.mlf., et-Tebṣıra ve't-tez̠kire, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 116-124; II, 168, 171, 174, 175, 190, 278; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 74-75, 95-96, 111; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 117-119; III, 127 vd., 180-187, 194-197; IV, 27-37, 45-55; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 42, 182, 183-184, 262, 268, 291; II, 99, 189, 193, 196, 386, 394; M. Abdürraûf el-Münâvî, el-Yevâḳīt ve'd-dürer fî şerḥi Nuḫbeti İbn Ḥacer (nşr. Murtazâ ez-Zeyn Ahmed), Riyad 1420/1999, I, 331, 342, 410, 423, 450, 464; II, 67, 75-82, 87, 97, 102, 104, 109, 113 vd., 176, 224; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye), I, 195, 234, 249, 254, 377; II, 11, 31, 47, 50, 99, 107, 392, 416; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, I, 37, 175-176, 671, 703; II, 671-710, 743, 749 vd., 775, 902; M. Zâhid el-Kevserî, Fıḳhu ehli'l-ʿIrâḳ ve ḥadîs̱ühüm, [baskı yeri ve tarihi yok] (eş-Şerîketü'l-müttehide), s. 35; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Kahire 1370/1951; s. 45, 139, 144, 145, 170, 174; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 8, 22, 116, 117 vd.; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 5-6, 90, 102-103, 133, 141, 157, 176-189, 312-317, 454-468, 476-477, 479-483; Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, el-Medḫal ilâ Tevs̱îḳi's-sünne, Kahire 1398/1978, s. 3, 31, 39, 70, 152, 163; a.mlf., Tevs̱îḳu's-sünne fi'l-ḳarni's̱-s̱ânî el-hicrî, Kahire 1400/1981, s. 9-19, 38-42, 123, 164, 281, 283, 302, 417 vd.; İsmail L. Çakan, Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, İstanbul, ts. (MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), s. 87, 163, 183, 196-222; Misfir Gurmullah ed-Dümeynî, Meḳāyîsü naḳdi mütûni's-sünne, Riyad 1404/1984, s. 59-75, 77-92, 93-108, 183-191, 193-203, 205-217; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1406/1985, s. 33, 321, 341-342, 344, 394; Ahmed M. Nûr Seyf, ʿİnâyetü'l-muḥaddis̱în bi-

tevs̱îḳi'l-merviyyât, Dımaşk 1407/1987, s. 5-12, 17-18, 29-31; M. Lokman es-Selefî, İhtimâmü'l-muḥaddis̱în bi-naḳdi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî, Riyad 1408/1987, s. 96, 118, 309, 337-340, 354-361, 363-367, 397-400, 440, 441; M. Accâc el-Hatîb, Uṣûlü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1409/1989, s. 31, 32, 88-94, 280, 283, 287-290, 291; a.mlf., es-Sünne ḳable't-tedvîn, Kahire 1383/1963, s. 92-125, 126, 249 vd., 309-321, 445 vd.; M. Tâhir el-Cevâbî, Cühûdü'l-muḥaddis̱în fî naḳdi metni'l-ḥadîs̱i'n-nebevviyyi'ş-şerîf, Tunus 1991, s. 73, 74, 75, 76, 81, 84, 85, 88-89, 94-95, 175, 177, 186-188, 217-232, 237, 255, 282, 295, 314, 323, 331, 339, 484; Mustafa M. el-A'zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1993, s. 35-57, 171-178, 179; Abdullah Şâban Ali, İḫtilâfâtü'l-muḥaddis̱în ve'l-fuḳahâʾ fi'l-ḥükm ʿale'l-ḥadîs̱, Kahire 1317/1997, s. 283, 288-289, 291-298; Salahattin Polat, Hadis Araştırmaları, İstanbul, ts., (İnsan Yayınları), s. 157-238; Salih Karacabey, Hadis Tenkidi, İstanbul 2001, s. 167 vd., 182 vd., 233 vd.; Emin Aşıkkutlu, "el-Cerh ve't-ta'dîl", DİA, VII, 394-401; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", a.e., XV, 31-32, 35-38.

Raşit Küçük

2. OLUŞUM SÜRECİNE ETKİ EDENLER

2. 1. ŞAHISLAR VE ÖZELLİKLERİ

A. SAHÂBE (الصحابة)

Hz. Peygamber'in sohbetine katılanlar anlamında bir terim.

Sözlükte "bir kişiyle birlikte bulunmak, onunla dost ve arkadaş olmak" anlamındaki sohbet kökünden türeyen sahâbe sâhibin çoğuludur. Sahâbe ile birlikte ashâb da sıkça kullanılmaktadır. Bunun tekili sahâbîdir. Sâhip ve ashap kelimeleri lugat mânalarıyla Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette geçmekte, Hz. Peygamber'in hicretinden söz edilirken onun arkadaşı Hz. Ebû Bekir'e (li-sâhibihî), "Üzülme, Allah bizimle beraberdir" dediği belirtilmektedir (et-Tevbe 9/40). Hz. Mûsâ ile birlikte Mısır'dan yola çıkan İsrâiloğulları'ndan da "ashâbü Mûsâ" diye söz edilmektedir (eş-Şuarâ 26/61). Sahâbî, sahâbe ve ashap kelimeleri İslâmiyet'le birlikte, Resûl-i Ekrem'i görüp ona inanan kimseler için kullanılmaya başlanmıştır. Resûl-i Ekrem de onlardan bahsederken "Ashabımdan hiçbirini çekiştirmeyin" buyurmuş ve (Müslim, "Feżâʾilü's-ṣaḥâbe", 221, 222) "sahâbenin hayırlıları" (Müsned, I, 294) gibi ifadeler kullanmıştır. Sahâbe ve tâbiîn döneminde "sâhibü'n-nebî, ashâbü'n-nebî, ashâbü Resûlillâh, ashâbü Muhammed" gibi tamlamalara sık sık rastlanması kelimenin çok erken bir dönemde terim anlamı kazandığını göstermektedir.

İlk dönemlerden itibaren birçok âlim tarafından sahâbenin çeşitli tanımları yapılmışsa da bunların bir kısmı pek çok sahâbîyi dışarıda bırakacak kadar dar, bir kısmı sahâbî olmayanları da kapsayacak kadar geniş tutulduğu için tenkit edilmiştir. Sahâbeyi ilk tarif edenlerden Saîd b. Müseyyeb'in, "Hz. Peygamber ile bir veya iki sene arkadaşlık yapan yahut onunla bir veya iki

gazveye katılan kimse sahâbî sayılır" dediği rivayet edilmişse de (Hatîb el-Bağdâdî, s. 68-69) bu rivayet zayıf görülmüş (Süyûtî, II, 211-212), ayrıca Resûl-i Ekrem ile görüşüp müslüman olduğu halde uzun zaman yanında kalmayan ve onunla birlikte savaşa katılmayan binlerce sahâbîyi kapsam dışı bıraktığı için benimsenmemiştir. Sahâbî kabul edilmek için bulûğa ermiş olmayı şart koşan Vâkıdî'nin tarifi (Hatîb el-Bağdâdî, s. 69), Resûlullah'ı bulûğ çağından önce gören ve ondan rivayette bulunan iki torunu Hasan ve Hüseyin ile Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Zübeyr gibi genç sahâbîleri tarifin dışında bıraktığı, Hz. Peygamber'i görmek yanında ondan bir veya iki hadis rivayet etme şartı ise (Ahmed Muhammed Şâkir, s. 180), hadis rivayet etmeyen binlerce sahâbîyi kapsamadığı için reddedilmiştir. Ali b. Medînî, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî tarafından yapılan ve iman edip çok kısa bir süre de olsa Resûl-i Ekrem'i görenlerin sahâbî sayıldığını vurgulayan tanımlar (Buhârî, "Feżâʾilü'aṣḥâbi'n-nebî", 1; İbnü'l-Cevzî, s. 101; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, VII, 5) görmeyi şart olarak ileri sürmekle âmâları dışarıda bıraktığı, İslâm üzere ölme şartını zikretmeyerek Resûlullah ile görüştükten sonra irtidad edenleri de kapsadığı gerekçeleriyle yeterli bulunmamıştır. Usûl-i fıkıh âlimlerinin sahâbe tariflerinde ise Hz. Peygamber'le altı ay veya daha fazla birlikte bulunmak, ilim öğrenmek maksadıyla yanına çokça gidip gelmek ve kendisinden hadis rivayet etmiş olmak gibi şartlar aranmaktadır. Bir kısmı üzerinde bizzat usulcülerin ihtilâf ettiği bu şartlar hadis âlimleri tarafından eleştirilmiş ve altı aydan az bir zaman Resûlullah'ın yanında bulunanlarla ilim öğrenmek amacıyla gelmeyip sadece iman ederek geri dönenleri sahâbî olarak değerlendirme imkânı vermediği ve hadis rivayet etmeyen binlerce sahâbîyi dışarıda bıraktığı için kabul görmemiştir (usul âlimlerinin sahâbe tanımları ve eleştiriler için bk. İyâde Eyyûb el-Kübeysî, s. 62-66).

Hadis âlimlerinin sahâbe tarifi daha kapsamlıdır. İbn Hacer el-Askalânî sahâbîyi "Hz. Peygamber'e mümin olarak erişen ve müslüman olarak ölen kimse" şeklinde tarif etmiştir (el-İṣâbe, I, 6). Daha sonra cumhurun görüşü olarak benimsenen bu tarif ışığında muhaddislerin sahâbe anlayışı şöylece özetlenebilir: Sahâbî olmak için Resûl-i Ekrem'i uyanık iken bir an bile görmek yeterlidir. Kendisiyle uzun zaman beraber olmak, yolculuk etmek veya gazâya gitmek ya da kendisinden hadis rivayet etmek şart değildir. Abdullah b. Ümmü Mektûm gibi âmâ olduğu için Hz. Peygamber'i göremeyen, ancak ona mülâki olup sohbet edenlerle Mekke'nin fethi ve Vedâ haccında olduğu gibi kendisiyle doğrudan ilişki kurarak sohbet etme imkânı bulamayan, fakat Resûlullah'ın kendilerini gördüğü kimseler de sahâbîdir. Resûlullah ile görüşüp sohbet eden bir sahâbînin müslüman olarak ölmesi de şarttır. Müslüman olmadan önce Hz. Peygamber'i görmekle beraber onun vefatından sonra İslâmiyet'i kabul eden kimselerle Resûlullah'ın huzurunda müslüman olduktan sonra irtidad eden ve bu hal üzere ölen kimseler sahâbî kabul edilmez. Hanîf dinine mensup olup Resûl-i Ekrem'i peygamberliğinden önce gören ve o dönemde vefat eden Zeyd b. Amr b. Nüfeyl gibi Câhiliye devri muvahhidleri -farklı görüşler bulunmakla birlikte- sahâbî sayılmaz. Câhiliye ve İslâm dönemini yaşayıp Hz. Peygamber hayatta iken müslüman olan, ancak onu görmeyen Selmân b. Rebîa el-Bâhilî, Ebû Osman en-Nehdî ve Ebû Recâ el-Utâridî gibi muhadramlar sahâbî değil tâbiîdir. Sahâbî sayılmak için bulûğ çağına erişmek şart olmayıp temyiz kudretine sahip olmak yeterlidir. Kendilerini Resûlullah'ın gördüğü, yüzlerini okşadığı, ağızlarına bir şey verip yedirdiği ve kendilerine hayır dua ettiği küçük çocuklar temyiz çağına erdikten sonra onu yeniden görmemişlerse Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî ve Ebû Dâvûd gibi

muhaddislere göre sahâbî sayılmazlar. Hz. Peygamber'i rüyada görmekle de sahâbî olunmaz.

Önemi. Sahâbe nesli Resûl-i Ekrem'e gösterdiği bağlılık ve teslimiyet, ona verdiği destek, hem hayatında hem vefatından sonra İslâm'ın yayılması ve doğru anlaşılması için yaptığı olağan üstü çalışmalar sebebiyle dinde önemli bir yere sahiptir. Aslında sahâbe nesli fert olarak diğer insanlardan farklı bir üstünlüğe sahip olmadığı gibi mâsum ve günahsız da değildir. Ancak onların büyük bir kısmı, daha önce yaşadığı şirk hayatından nâzil olan âyetlerin direktifi ve Hz. Peygamber'in eğitimi sayesinde kurtularak yepyeni bir hayata kavuşmuş, bizzat Resûlullah'tan öğrendikleri İslâm'ı güzel bir şekilde yaşamak suretiyle kendilerinden sonra gelen ümmete birer örnek olmuştur. Bundan dolayı Resûl-i Ekrem ümmetin onları örnek almasını tavsiye etmiş ve sahâbe çizgisini getirdiği dinin ve kurduğu sistemin devamı olarak göstermiştir (Tirmizî, "Îmân", 18). Ashabın İslâm'ı yayma ve Resûlullah'ı koruma uğrunda yaptığı fedakârlıklar kendilerinden sonra gelen nesilleri imrendirecek ve hayrette bırakacak niteliktedir. İslâmiyet onların bu davranışları sayesinde kök salıp yayılmış ve sonraki nesillere ulaşmıştır. Sahâbîlerin Hz. Peygamber'i kendilerinden sonra gelen nesillere tanıtmada önemli rol üstlendikleri bilinmektedir. Resûl-i Ekrem ve onun şahsiyeti hakkında bilinenler sahâbenin naklettiği tesbitlerden ibarettir. Eğer sahâbîler olmasaydı bugün Kur'ân-ı Kerîm dışında Hz. Peygamber ve İslâm'la ilgili güvenilir bilgi bulunmayacaktı. Kur'ân-ı Kerîm'in sûre ve âyetlerinin iniş sebepleri, hadislerin vürûd sebebi, Kur'an hükümlerinin pratik hayata tatbiki ve açıklanması ile Resûl-i Ekrem'in peygamberliği süresince yaptığı icraat ashabın nakilleri sayesinde bilinmektedir.

Fazileti. Kur'ân-ı Kerîm'in "insanlık için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmet" diye tanıttığı sahâbîler (Âl-i İmrân 3/110) ümmet içinde en değerli ve faziletli nesil kabul edilmektedir. Bu değer ve fazileti, taşıdıkları güçlü iman ve örnek davranışları sayesinde elde etmişlerdir. Onlar, İslâm'a girdikleri ilk andan itibaren güçlü bir imanla kabul ettikleri yeni dinin gereklerini tam bir teslimiyetle yerine getirmişlerdir. Bu yeni dine girmeye ve onu yaşamaya zorlanmadıkları halde onların büyük bir kısmı ömrünü Resûlullah'ın yanında geçirmiş, onunla savaşlara katılmış ve İslâm'ın yayılması için gayret göstermiştir. Bu süreçte İslâm karşıtları tarafından tehdit ve işkencelerle, hatta ölümle karşılaşan, yurtlarını, mallarını, eşlerini ve çocuklarını terkedip başka yerlere hicret etmek zorunda kalanlar olmuş, ancak inançlarından, Allah'a ve resulüne olan bağlılıklarından tâviz vermemişlerdir. Cenâb-ı Hak ashâbı Kur'an'da övmüş ve mûtedil bir ümmet olduklarını (el-Bakara 2/143), Allah ve resulüne iman edip tam teslimiyet gösterdiklerini ve büyük ecir kazandıklarını (Âl-i İmrân 3/172, 173), Allah'ın kendilerinden, kendilerinin de Allah'tan razı olduğunu ve ebedî kalacakları cennetin onlar için hazırlandığını (et-Tevbe 9/100) bildirmiş; Allah'a ve resulüne yardım eden sâdık müminler olduklarını (el-Haşr 59/8), ihtiyaç içinde bulunmalarına rağmen başkalarını kendilerine tercih ettiklerini ve kurtuluşu hak ettiklerini (el-Haşr 59/9), gerçek müminler olarak bağışlanacaklarını ve âhirette cömertçe rızıklandırılacaklarını (el-Enfâl 8/74) haber vermiştir. Hz. Peygamber de fedakârlıklarını birlikte yaşayarak gördüğü ashaptan bahsederken onları "insanlık tarihinin en hayırlı nesli" (Buhârî, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 1; Müslim, "Feżâʾilü's-ṣaḥâbe", 211, 212), "ümmetin en hayırlıları" (Müsned, V, 350), "cehennem ateşinin yakmayacağı kimseler" (Tirmizî, "Menâḳıb", 57), "cennetlikler" (Müttakī el-Hindî, XI, 539) diye tanıtmış, ayrıca ümmetin onlara ikramda bulunmasını (Tayâlisî, s. 7), iyilik etmesini (Müsned, I, 26) ve

kendilerini çekiştirmemesini (Buhârî, “Feżâʾilü aṣḥâbi’n-nebî”, 4; Müslim, “Feżâʾilü’s-ṣaḥâbe”, 221, 222) istemiştir (ayrıca bk. FEZÂİLÜ’s-SAHÂBE).

Tanıma Yolları. Sahâbî olmadıkları halde böyle bir iddiada bulunanları belirlemek ve sahâbîliğin suistimal edilmesini önlemek için hadis âlimleri sahâbeyi tanıma konusu üzerinde hassasiyetle durmuşlar ve belirledikleri yollardan biriyle sahâbî olduğu anlaşılanları bu nesilden kabul etmişlerdir. 1. Tevâtür yolu. Hulefâ-yi Râşidîn ile aşere-i mübeşşerenin sahâbî olduğu bu yolla bilinmektedir. 2. Şöhret yolu. Tevâtür derecesine ulaşmamakla birlikte Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer ve Ebû Saîd el-Hudrî bu yolla tanınan sahâbîlerdendir. 3. Şehâdet yolu. Bir sahâbî veya güvenilir bir tâbiînin bir kimsenin sahâbîliği hakkında şahitlik etmesidir. Bu yolla tanınan sahâbîlere örnek Humeme ed-Devsî’dir. Humeme, Hz. Ömer devrinde İsfahan fethedilirken vefat etmiş, vefatı sırasında orada bulunan Ebû Mûsâ el-Eşʻarî onun şehid olarak öleceğine dair Hz. Peygamber’den duyduğu bir hadisi nakletmiş, böylece kendisinin hem sahâbî olduğu ortaya çıkmış hem de şehid olarak vefat ettiği anlaşılmıştır. 4. İkrar yolu. Adâletiyle tanınan bir kimsenin sahâbî olduğunu ikrar etmesi ve en geç 110 (728) yılında vefat etmiş olmasıdır. Zira 11 (632) yılında vefat eden Resûl-i Ekrem vefatından kısa bir süre önce, “Yüz sene sonra bugün hayatta olanlardan hiç kimse sağ kalmayacak” demiştir (Müslim, “Feżâʾilü’s-ṣaḥâbe”, 217). Dolayısıyla bu tarihten sonra sahâbî olduğunu iddia eden Serbâtek el-Hindî, Caʻfer b. Nestûr ve Reten b. Nasr gibi kişilerin iddiaları kabul görmemiştir. Bir kişinin sahâbî olup olmadığının belirlenmesine yarayan başka hususlar da vardır. Hz. Peygamber devrinde bir ordunun başına kumandan tayin edilmek, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde ridde savaşları veya fetih ordularında üst seviyede görevlere getirilmek, Resûl-i Ekrem devrinde doğmuş olmak, Mekke ve Tâif’in fethiyle Vedâ haccı sırasında buralarda bulunmak, Medineli Evs ve Hazrec kabilelerinden birine mensup olmak bunlardan birkaçıdır.

Tabakaları. İlk dönemlerden itibaren hadis âlimleri sahâbîleri ayrı bir nesil olarak değerlendirmiş ve onları müstakil eserlerde ele almışlardır. Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt’ında kişileri yerleşim esasına göre tanıtırken önce her bölgede yaşayan sahâbîleri zikreder. İbn Hibbân da eṣ-Ṡiḳāt’ında sahâbî râvileri ayrı bir tabaka kabul eder. Hz. Peygamber’e ulaşma şerefine ermekle birlikte sahâbîler fazilet yönünden aynı derecede görülmemiştir. Onların bir kısmı İslâmiyet’in ilk günlerinde iman etmiş ve hayatını Resûlullah ile geçirmiş, bir kısmı da onunla çok az görüşme imkânı bulmuştur. Aralarında inancı uğruna işkence gören, Resûl-i Ekrem ile savaşlara katılan, İslâm için malını harcayan, yerini yurdunu terketmek zorunda kalan ve hatta şehid edilenler vardır. Bu hususları göz önüne alan hadis âlimleri sahâbeyi tabakalara ayırmış, genellikle İslâm’a giriş önceliği esas alınan bu ayırımlar arasında Hâkim en-Nîsâbûrî’nin on ikili tasnifi daha çok kabul görmüştür. 1. Mekke’de erken dönemde müslüman olanlar; bunların başında Hulefâ-yi Râşidîn gelmektedir. 2. Dârünnedve mensupları; bunlar Dârünnedve’de müslüman olan Ömer ile birlikte Hz. Peygamber’e biat edenlerdir. 3. Habeşistan’a hicret edenler. 4. Birinci Akabe Biatı’na katılanlar. 5. İkinci Akabe Biatı’na katılanlar. 6. Mekke’den Medine’ye göç eden ilk muhacirler. 7. Bedir Gazvesi’ne katılanlar. 8. Bedir Gazvesi ile Hudeybiye Antlaşması arasında hicret edenler. 9. Beyʻatürrıdvân’a katılanlar. 10. Hudeybiye Antlaşması ile Mekke’nin fethi arasında hicret edenler. 11. Mekke’nin fethi günü müslüman olanlar. 12. Mekke’nin fethi ve Vedâ haccı sırasında Hz. Peygamber’i gören

çocuklar (Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, s. 22-24). Sahâbeyi beş tabakaya ayıran âlimler olduğu gibi tabaka sayısını on yediye çıkaranlar da vardır (Ahmed b. Abdullah el-Bâtilî, s. 61-64).

Sayısı. Sahâbenin sayısı hakkında kaynaklarda kesin bilgi bulunmamaktadır. Zira sahâbîler Arap yarımadasında muhtelif kabilelerin arasına dağılmış, bir kısmı yerleşik, bir kısmı göçebe olarak yaşamış, bir kısmı da yarımada dışından Medine'ye gelip Hz. Peygamber'le görüştükten sonra geri dönmüştür. Medine döneminde Resûlullah'ın emriyle bir nüfus sayımının yapıldığı bilinmekteyse de bunun ne zaman gerçekleştiği konusunda kesin bilgi bulunmadığı gibi sayım sonunda elde edilen rakamlar da 500, 600-700 arası ve 1500 gibi farklı rakamlarla nakledilmiştir. 8 (630) yılında Mekke'yi fetheden orduda 10.000 sahâbînin bulunduğu rivayet edilmektedir. İmam Şâfiî, Hz. Peygamber'i gören ve ondan rivayette bulunan sahâbe sayısının 60.000 civarında olduğunu, Ebû Zür'a er-Râzî, Resûl-i Ekrem'le birlikte Tebük Gazvesi'ne 70.000, Vedâ haccına 114.000 kişinin katıldığını, Ebû Mûsâ el-Medînî ise Hz. Peygamber vefat ettiğinde onu gören ve kendisinden hadis rivayet eden sahâbe sayısının 100.000'den çok olduğunu belirtmektedir. Bu konuda daha gerçekçi bilgilere ulaşabilmek için sahâbîlerin biyografilerine dair eserlerdeki rakamları esas almak gerekir. Bu alandaki eserlerin en kapsamlısı İbn Hacer el-Askalânî'nin el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe'si olup bir sayıma göre burada 12.304 isim yer almaktadır. Ancak eserde geçen mükerrerler, muhadramlar ve yanlışlıkla sahâbî diye zikredilenler çıkarıldığı takdirde adı bilinen sahâbe sayısı 10.000'i geçmez.

Sahâbe Grupları. İlk İman Eden Sahâbîler. Fazilet açısından önem taşıması sebebiyle hadis âlimleri Hz. Peygamber'e ilk iman eden sahâbînin kim olduğu üzerinde önemle durmuş ve bu konuda dört farklı görüş ortaya çıkmıştır. Hassân b. Sâbit, Abdullah b. Abbas, Nehaî ve Şa'bî'ye göre ilk müslüman olan kişi Ebû Bekir; Ebû Zer el-Gıfârî, Mikdâd b. Esved, Selmân-ı Fârisî ve başkalarına göre Ali b. Ebû Tâlib; Katâde b. Diâme, İbn Şihâb ez-Zührî ve İbn İshak'tan nakledilen rivayetlere göre Hatice; Zührî'nin bir başka nakline göre ise Hz. Peygamber'in âzatlısı Zeyd b. Hârise'dir (Irâkī, s. 357-359). Hâkim en-Nîsâbûrî, ilk iman edenin Hz. Ali olduğu konusunda tarihçilerin ittifakı bulunduğunu söylemekteyse de (Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, s. 22-23) İbnü's-Salâh bu iddianın kabul görmediğini belirtmektedir (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 299-300). Öte yandan Hz. Hatice'nin ilk müslüman olduğuna dair ittifak bulunduğunu ileri sürenler de vardır. İbnü's-Salâh bu konuyu çözüme kavuşturabilmek için erkeklerden Ebû Bekir'in, çocuklardan Ali b. Ebû Tâlib'in, kadınlardan Hatice'nin, âzatlılardan Zeyd b. Hârise'nin ve kölelerden Bilâl-i Habeşî'nin ilk müslüman olduğunu kabul etmenin en isabetli yol olacağını belirtmektedir (a.g.e., s. 300).

En Üstün Sahâbîler. Sahâbenin fazilet bakımından en üstünlerinin kimler olduğu da araştırılmış ve İslâm'da öncelik, hizmette üstünlük, Resûl-i Ekrem'e yakınlık gibi ölçüler göz önüne alınarak tercihler yapılmıştır. Ehl-i sünnet âlimlerine göre en faziletli sahâbî Hz. Ebû Bekir'dir. İmam Şâfiî sahâbe ve tâbiînin, Endülüslü âlim Ahmed b. Ömer el-Kurtubî ise ümmetin selef ve halefinin bu konuda icmâ ettiğini söylemiştir (Irâkī, s. 354). Hz. Ebû Bekir'den sonra en üstün sahâbînin Hz. Ömer olduğunda ihtilâf yoktur. En üstün üçüncü kişi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş, kimi bunun Hz. Osman, kimi de Hz. Ali olduğunu ifade etmiştir. Hilâfetteki sıralamayı esas alan görüş çoğunluk tarafından benimsenmekle birlikte Şîa, Hz. Peygamber'den

sonra en üstün kişinin Hz. Ali olduğunu kabul etmiştir. Kadın sahâbîler arasında en faziletlilerin kimler olduğu konusunda Hz. Hatice, Fâtıma ve Âişe arasında farklı sıralamalar yapılmıştır (İyâde Eyyûb el-Kübeysî, s. 245-251). Abdülkâhir el-Bağdâdî, sahâbe içinde bulunan bazı grupları üstünlüklerine göre sıralarken en üstün grubun Hulefâ-yi Râşidîn ve aşere-i mübeşşerenin diğer altı şahsiyeti olduğunu belirtmiş, ardından sırasıyla Ehl-i Bedir'i, Uhud mücahidlerini ve Bey'atürrıdvân'a katılanları zikretmiş, bu sıralamada Ehl-i sünnet âlimlerinin icmâı bulunduğunu söylemiştir (Uṣûlü'd-dîn, s. 304). Resûl-i Ekrem'in hanımlarının diğer sahâbe gruplarına göre üstün sayıldığını söyleyen İbn Hazm'ın görüşü kabul görmemiştir. Sahâbenin hepsinin faziletli olduğunu öne sürüp aralarında üstünlük sıralaması yapmayanlar da vardır.

Fetva Veren Sahâbîler. Sahâbe arasında fıkıhta derinleşen, müctehid seviyesine ulaşan ve fetva vermekle tanınan pek çok kişi mevcuttur. Bunlar sahip oldukları bilgiler ve fetvalarının sayısı bakımından aynı seviyede olmayıp Hz. Peygamber'in yanında bulunma sürelerine, ilme önem verme durumlarına ve kavrayış yeteneklerine göre farklılık gösterir. İbn Hazm, fetva verdikleri bilinen ve fetvaları kaynaklarda yer alan erkek ve kadın sahâbe sayısını 162 olarak tesbit etmiş ve 142'sinin erkek, yirmisinin kadın olduğunu belirtmiştir (Aṣḥâbü'l-fütyâ, s. 323). Bunlar arasında Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit, Hz. Âişe, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer en çok fetva veren yedi kişi olup her birinin fetvaları kalın bir cilt oluşturacak kadar çoktur. Bu yedi kişiden sonra aralarında Hz. Ebû Bekir, Muâz b. Cebel, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Amr b. Âs, Câbir b. Abdullah ve Enes b. Mâlik'in yer aldığı on üç kişilik bir sahâbe grubu gelir ki her birinin verdiği fetvalar ancak küçük bir cüz oluşturur. Geri kalan sahâbîler ise bir veya birkaç konuda fetva vermiş kimseler olup hepsinin fetvalarının toplamı küçük bir cüz oluşturacak kadardır.

Râvi Olan Sahâbîler. Bütün sahâbîler Hz. Peygamber'den hadis rivayet etmemiş, rivayet edenler de farklı sayıda hadis nakletmiştir. Bunun sebebi sahâbînin hâfızasının kuvvetli veya zayıf olması, Resûl-i Ekrem'in yanında az veya çok kalması, ilim yerine cihada önem vermesi, kendini idarî işlere ve ibadete hasretmesi, hata etme endişesiyle hadis rivayetinden kaçınması ve ömrünün kısa olması gibi sebeplere dayanmaktadır. Râvi olan sahâbîler ve rivayetleri konusunda farklı rakamlar verilmiştir. Hâkim en-Nîsâbûrî bunların sayısının 4000 olduğunu söylemişse de Zehebî bu rakamı çok yüksek bulmuş ve sayılarının 1500 civarında olduğunu belirtmiştir (Tecrîdü esmâ'i'ṣ-ṣaḥâbe, I, s. c). Bununla birlikte yapılan tesbit çalışmalarında bu rakama da ulaşılamadığı görülmektedir. En hacimli müsned kabul edilen Bakī b. Mahled'in el-Müsnedü'l-kebîr'inin günümüze ulaşan mukaddimesindeki sayıma göre eserde 1013 sahâbînin rivayeti yer almıştır. İbn Hazm da Esmâ'ü'ṣ-ṣaḥâbeti'r-ruvât adlı eserinde 1018 isim zikreder. İbn Asâkir'in tesbitine göre Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde 1022 sahâbînin rivayeti yer almaktadır. Rivayet ettikleri hadis sayısına göre sahâbîler "müksirûn" ve "mukıllûn" diye ikiye ayrılmış, 1000'den çok hadis rivayet edenlere müksirûn denilmiştir. Yedi kişi olan müksirûndan Ebû Hüreyre mükerrerleriyle birlikte 5374, Abdullah b. Ömer 2630, Enes b. Mâlik 2286, Hz. Âişe 2210, Abdullah b. Abbas 1660, Câbir b. Abdullah 1540, Ebû Saîd el-Hudrî 1170 hadis rivayet etmiştir. Bakī b. Mahled'e göre mukıllûndan on kişinin 200-1000, yirmi bir kişinin 100-200, doksan bir kişinin 20-100 arasında rivayeti bulunmaktadır. Rivayeti yirmiden az olanların içinde iki kişi on dokuz, altı kişi on sekiz, üç kişi on yedi, üç kişi on altı, dört kişi on beş, on bir

kişi on dört, yedi kişi on üç, dokuz kişi on iki, dokuz kişi on bir, on dört kişi on, on iki kişi dokuz, on sekiz kişi sekiz, yirmi sekiz kişi yedi, yirmi yedi kişi altı, yirmi sekiz kişi beş, elli üç kişi dört, yetmiş iki kişi üç, 120 kişi iki ve 458 kişi bir hadis nakletmiştir (Ekrem Ziyâ el-Ömerî, s. 23-24).

Yerleştikleri Bölgelere Göre Sahâbîler. Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlayan halifeler devrinde fetihlere hız verilmiş, sahâbeden oluşan veya sahâbîlerin öncülük ettiği ordularla Irak, Suriye ve Filistin İslâm topraklarına katılmıştır. 21 (642) yılında Mısır, ardından Kuzey Afrika fethedilmiş ve İslâm toprakları batıda Atlas Okyanusu'na, doğuda Hindistan'a dayanmıştır. Kısa sürede gerçekleşen bu fetihler sırasında sahâbîler önce cihad ederek, ardından ilim öğreterek İslâm'ı yaymak için çeşitli yerlere gitmiş ve bazı merkezlere yerleşmiştir. İslâm dünyasında o gün bilinen en önemli merkezler Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Kahire, Dımaşk, Humus ve el-Cezîre gibi şehirlerdi. Sahâbîler tarafından buralarda ilim merkezlerinin kurulması ve hadislerin bunların mârifetiyle yayılmasından dolayı muhaddisler sahâbenin yerleştiği merkezler üzerinde özellikle durmuşlardır. Sahâbenin büyük bir kısmı Medine'de yaşamış, başka yerlerde yaşayan birçok sahâbî de ilim için Medine'ye gitmiştir. Kaynaklarda Cennetü'l-bakī'a defnedilen sahâbe sayısı on binlerle ifade edilmektedir. Mekke'de ise daha çok hac aylarında pek çok sahâbî bulunuyordu. Kûfe'ye yerleşen sahâbî sayısı 1500 olarak ifade edilmekte ve bunlardan yirmi dördünün Bedir ehlinden olduğu nakledilmektedir. Rivayetlere göre Dımaşk'a 10.000'den fazla, Humus'a 500 sahâbî yerleşmiştir. Mısır'da yaşayan sahâbîler üzerinde duran Süyûtî 300'den fazla sahâbînin buraya yerleştiğini tesbit etmiş; Tâif, Yemen, Yemâme, Bahreyn, Medâin, Merv, Nîşâbur, İsfahan ve Semerkant gibi yerlere daha az sayıda sahâbî gitmiş ve bir kısmı buralarda vefat etmiştir. Bazı sahâbîlerin Hindistan'a, Çin'e ve Endülüs'e ulaştığı belirtilmektedir. Sahâbe döneminde müslümanlar İstanbul'a kadar gitmiş ve şehri üç defa kuşatmıştır. 49 (669), 53-60 (673-680) ve 98-99 (716-717) yıllarında gerçekleşen bu kuşatmalardan ilk ikisine bazı sahâbîler de katılmış ve bir kısmı şehid düşerek buraya defnedilmiştir. İstanbul'da bugün sahâbe kabri olarak ziyaret edilen otuz civarında yer bulunmaktaysa da bunlardan sadece Ebû Eyyûb el-Ensârî ile Ebû Şeybe el-Hudrî'nin burada şehid olduğu kaynaklarca teyit edilmektedir.

En Son Vefat Eden Sahâbîler. En son vefat eden sahâbî Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile'dir. Mekke'de öldüğü konusunda ihtilâf bulunmamakla birlikte 100 (718), 102 veya 107 (725) yılında vefat ettiği nakledilmiş, ancak Zehebî bu tarihin 110 (728) olduğunu belirtmiştir (Süyûtî, II, 228-229). Bedir Gazvesi'ne katılan muhacirlerden Sa'd b. Ebû Vakkās (55/675), Bedir'e iştirak eden ensardan Mâlik b. Rebîa es-Sâidî (60/679 [?]), Bey'atürrıdvân'da bulunanlardan Abdullah b. Ebû Evfâ (86/705), Akabe Biatı'na katılanlardan Câbir b. Abdullah el-Ensârî (78/697), Resûlullah'a hizmet edenlerden Sefîne (80/699 [?]) en son vefat eden sahâbîlerdir. Şehirlere göre en son vefat edenler ise şunlardır: Mekke'de Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile, Medine'de Mahmûd b. Rebî' (99/717), Basra'da Enes b. Mâlik (93/711-12), Dımaşk'ta Abdullah b. Büsr el-Mâzinî (88/707), Kûfe'de Abdullah b. Ebû Evfâ (86/705), Mısır'da Abdullah b. Hâris b. Cez ez-Zebîdî (86/705), Horasan'da Büreyde b. Husayb el-Eslemî (63/682), Tâif'te Abdullah b. Abbas (68/687-88), Semerkant'ta Fazl b. Abbas (63/683), Afrika'da Rüveyfi' b. Sâbit el-Ensârî (56/676), İsfahan'da Nâbiga el-Ca'dî (65/685 [?]).

Sahte Sahâbîler. Resûl-i Ekrem'in kendisinden 100 yıl sonra o gün hayatta olanlardan hiç kimsenin yaşamayacağına dair sözü (Müslim, "Feżâʾilü's-ṣaḥâbe", 217) sahâbe asrının 110 (728) yılı civarında sona ereceği şeklinde anlaşılmış ve son sahâbî Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile de bu tarihte vefat etmiştir. Buna rağmen 140 (757) yılından itibaren İslâm dünyasının değişik yerlerinde Hz. Peygamber'i gördüğünü, onunla sohbet ettiğini, savaşlara katıldığını, ondan tavsiye ve emirler aldığını, onun dualarına mazhar olduğunu, bu sebeple yüzyıllar boyu yaşadığını iddia eden sahte sahâbîler türemiştir. Tabakat kitaplarında ismi geçen bu kişilerden bir kısmının sahâbî olabileceğini söyleyenler de bulunduğu için hadis âlimleri bunların durumlarını araştırmış ve yalan söylediklerini ortaya çıkarmıştır. Sayıları onu geçen sahte sahâbîlerden meşhur olanlar Meklebe b. Melkân el-Hârizmî (ö. 140/757 yılı civarında), Serbâtek el-Hindî (ö. 336/947), Ca'fer b. Nestûr er-Rûmî (ö. 350/961 yılı civarında), Esed et-Türkî (ö. 500/1106 yılı civarında), Kays b. Temîm et-Tâî el-Eşec (ö. 517/1123 yılı civarında), Rebî' b. Mahmûd el-Mardinî (ö. 602/1205) ve Reten b. Nasr el-Hindî'dir (ö. 632/1234) (bk. Avcı, II/4 [2004], s. 221-222).

Sahâbenin Adaleti. Hadisleri nakletme-yi üstlenen râvilerin güvenilir yani adâlet sahibi olması gerekir. Sahâbe, hadisleri Resûlullah'tan duyan ve nakleden ilk râvi tabakası olarak incelendiğinde Hz. Peygamber'in davetine gönül rızasıyla icabet eden, ondan öğrendiği Kur'an ve Sünnet'i hayatında yaşayan, bunları başkalarına nakleden ve bunları korurken hiçbir şeyden çekinmeyen bir topluluk şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu özellikleri sebebiyle ashabın Kur'an'da ve hadislerde adalet sahibi olduğuna işaret edilmiştir. "Böylece sizi vasat (dengeli, adaletli) bir ümmet kıldık" âyetinde (el-Bakara 2/143) sahâbenin adaletine vurgu yapılmıştır (İbnü's-Salâh, s. 295). Nüzûlünde ilk defa ashaba okunmuş olan, "Siz insanların iyiliği için çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz" meâlindeki âyette (Âl-i İmrân 3/110), sahâbenin adaletine işaret edilmiştir. Bunların dışında birçok âyette Allah Teâlâ'nın kendilerinden razı olduğu, onların da kendisinden razı oldukları vurgulanmıştır (et-Tevbe 9/100). Sahâbenin gerçek mümin olduğunu (el-Enfâl 8/74) ve doğruluğunu (el-Haşr 59/8) ifade eden âyetler de vardır (bu konudaki diğer âyetler için bk. Muhammed el-Arabî b. et-Tebbânî, s. 9-69). Hz. Peygamber de, "Bu ümmetin en hayırlı nesli benim gönderildiğim asırda yaşayanlardır" diyerek (Müsned, V, 357) onları övmüş ve ümmet için fitnelere ve bid'atlara karşı güven kaynağı ilân etmiştir (Müsned, IV, 399).

Kur'an ve Sünnet'teki bu naslara dayanan muhaddisler ve Ehl-i sünnet âlimleri sahâbenin tamamını âdil kabul etmiş, naklettikleri hadislerin araştırılmadan kabul edilmesi gerektiği görüşüne varmıştır. Bu görüş, dört mezhep imamı Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ile Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî ve İbn Hibbân gibi muhaddislerin tamamının dahil olduğu cumhurun görüşüdür (M. Mustafa el-A'zamî, s. 105). İbn Abdülber en-Nemerî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Seyfeddin el-Âmidî, İbnü's-Salâh, Muvaffakuddin İbn Kudâme, Zeynüddin el-Irâkī, İbn Hacer el-Askalânî ve Şevkânî sahâbenin hepsinin âdil olduğu konusunda ümmetin icmâı bulunduğunu söylemiştir (Ahmed b. Abdullah el-Bâtilî, s. 67).

Ancak Ehl-i sünnet dışındaki bazı fırkalar ve bazı kişiler bu konuda farklı görüş belirtmektedir. Bu fırka ve şahıslardan bir kısmı bazı sahâbîleri tekfir edecek kadar ileri gitmiş, Şîa, Havâric

ve Mu‘tezile’nin bazı mensupları sahâbenin çoğunu fâsık saymıştır. Adalet konusunda sahâbe ile başkaları arasında bir fark bulunmadığını iddia ederek cerh ve ta‘dîl kurallarının onlara da uygulanması gerektiğini söyleyenler de vardır (Âşık, s. 268 vd.). Bütün sahâbenin âdil kabul edilmesine karşı çıkan bu görüş sahipleri sahâbe arasında münafıkların, fâsık sayılacak derecede büyük günah işleyenlerin ve yanlış rivayet edenlerin bulunduğunu öne sürer. Onlara göre sahâbe birbirini "hata etti", "unuttu", "yalan söyledi" gibi ifadelerle eleştirdiğine göre kendilerinden sonra gelenler de onları eleştirebilir. Sahâbenin adaleti konusunda delil olarak ileri sürülen âyet ve hadisler ise onların hepsini değil çoğunluğunu kapsar. Hadis âlimleri böyle düşünenlerin iddiaları üzerinde durmuştur. Buna göre sahâbe arasında münafıkların varlığı diğerlerinin adaletini iptal etmez. Zira münafık olduğu bilinenler zaten sahâbî sayılmaz, bilinmeyenlerin ise cerh ve ta‘dîl kurallarıyla münafık olduğunu tesbit etmek mümkün değildir. Çünkü cerh ve ta‘dîlde zâhire göre karar verilir. Sahâbe hakkında cerh ve ta‘dîl kapısının açılması çok daha büyük problemlere zemin hazırlar. Cerh ve ta‘dîl yapacak kişinin, hakkında karar vereceği şahsı ya yakından tanıması veya cerh ve ta‘dîl imamlarının o kimse hakkında yaptıkları değerlendirmelere vâkıf olması gerekir. Cerh ve ta‘dîl ilmi ise sahâbenin adaleti esası üzerine kurulduğu, bu faaliyetin başladığı dönemlerden itibaren sahâbe hep uygulamanın dışında tutulduğu için aradan uzun zaman geçtikten sonra onların kimin tarafından neye göre cerh veya ta‘dîl edileceğini belirlemek, dolayısıyla sağlıklı bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Tamamı âdil kabul edilen sahâbenin bazısında unutkanlık ve yanılma gibi zabt kusurlarının bulunması onlara bir eksiklik getirmez. Esasen yapılan araştırmalar bu tür kusurların çok az olduğunu ortaya koymuştur.

Aralarında fâsık sayılacak derecede büyük günah işleyenlerin bulunduğu iddiasıyla da sahâbenin adaletine eleştiri yöneltmek doğru değildir. Zira sahâbenin adalet sahibi olması hiç günah işlemedikleri ve hata yapmadıkları anlamına gelmez. Buradaki adaletten maksat Resûlullah’tan yalan rivayette bulunmamak, büyük günahlardan kaçınmak, küçük günahlarda ısrar etmemek ve dinî emirleri yerine getirmede dikkatli davranmaktır. Onların arasında günah işleyenler tövbe etmiştir. Tövbe edilen hata ve günah ise âdil olmaya engel değildir. Sahâbenin birbirini tenkidi adaleti zedelemeye değil hataları düzeltmeye yöneliktir. Onlarda görülen ve aşırı olmayan hata ve küçük zabt kusurları sika olmalarına zarar vermez. Sahâbenin birbirine isnat ettiği yalan ifadelerinin kullanıldığı yerlere bakıldığında bunların "hata" anlamında olduğu görülmekte ve Arapça’da "kezebe" fiilinin bu anlamda da kullanıldığı bilinmektedir (Lisânü’l-ʿArab, "kẕb" md.).

Ehl-i sünnet âlimlerinin ve özellikle muhaddislerin bütün sahâbeye cerh kapısını kapalı tutmalarının ve tartışma konusu yapılan bazı sahâbîleri mâsum olmadıkları halde âdil kabul etmelerinin birtakım sebepleri vardır. 1. Hadis âlimleri, sahâbenin cerhine yönelik konuları ve rivayetleri dikkatle araştırmışlar, bunların ya doğruluğu ispat edilmemiş rivayetler veya sonradan tövbe edilerek dönülmüş hatalar ya da bazı meselelerde yanlış yorumlamadan kaynaklanan ictihad hataları olduğunu tesbit etmişlerdir. 2. Sahâbîler mâsum olmadıkları için zaman zaman hata işlemişlerdir. İşledikleri hatalar arasında Hz. Peygamber’in söylemediği bir sözü ona isnat etmek gibi hususlara hiçbir zaman rastlanmamıştır. 3. Muhaddisler, adaleti konusunda söz söylenmesi muhtemel sahâbîlerin rivayetlerini ancak Resûlullah’tan hadis naklettikleri kesinlik kazandıktan sonra kabul etmişler, daha sonra Kur’an ve sahih sünnetin

ölçülerine veya haklarında tereddüt bulunmayan diğer sahâbîlerin rivayetlerine uygunluğunu araştırmışlar ve rivayetlerinde kendilerini zan altında bırakacak bir şey bulamamışlardır. Aksine, rivayet ettikleri şeylerin tamamının diğer sahâbîler tarafından da rivayet edildiğini görmüşler, naklettikleri bilgilerin Kur'an'la ve Hz. Peygamber'in başka hadisleriyle desteklendiğini görmüşlerdir. Neticede hadis âlimleri, tereddüt içeren bilgilere ve delillere dayanarak binlerce sahâbîye cerh kapısı açmanın doğru olmayacağı sonucuna varmışlardır (Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, s. 263).

Hadis Rivayetindeki Yeri. Sahâbe Hz. Peygamber'in hayatında olduğu gibi daha sonraki dönemde hadislerin öğrenilmesi, öğretilmesi ve korunması için büyük çaba harcamış, hadisleri Resûlullah'tan duydukları şekilde rivayet etmeye özen göstermiş, hata yapma endişesiyle çok hadis rivayet etmekten kaçınmış, râvilerin durumunu araştırmak ve hadisi bizzat Resûl-i Ekrem'den duyan bir sahâbîden almak için uzun ve meşakkatli yolculuklara katlanmış, bu alandaki gayretleri kendilerinden sonra gelen nesillere örnek olmuş ve hadis ilminin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Hadislerin Resûl-i Ekrem'den duyulduğu şekilde lafzıyla rivayet edilmesi konusundaki hassasiyetleriyle tanınan Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer gibi sahâbîlerin anlam bozulmayacak da olsa hadiste kelimelerin yerini değiştirmeyi uygun görmediği bilinmektedir (Hatîb el-Bağdâdî, s. 110). Abdullah b. Mes'ûd'un hadis rivayet ederken gözlerinin yaşarması, renginin sararması ve vücudunun titremesi de bunu göstermektedir (Hâkim, el-Müstedrek, I, 194). Birçok sahâbî mecbur kalmadıkça hadis rivayetinden kaçındığı için az hadis rivayet etmiştir. Tâbiînden Abdurrahman b. Ebû Leylâ ensardan 120 kişiyle karşılaştığını, bunlardan birine bir mesele sorduğunda kendisini başkalarına havale ettiğini nakletmiş (İbn Sa'd, VI, 110), Zeyd b. Erkam da hadis rivayet etmesini isteyen birine Resûlullah'tan hadis rivayet etmenin zor bir iş olduğunu söylemiştir (İbn Mâce, "Muḳaddime", 3). Ebû Hüreyre ilmi gizleyenleri lânetleyen âyet (el-Bakara 2/159) olmasa kesinlikle hadis rivayet etmeyeceğini belirtmiş (Râmhürmüzî, s. 551), bazı sahâbîler kendileri çok hadis rivayet etmekten kaçındıkları gibi başkalarını da bundan menetmiştir. Hz. Ebû Bekir ve Ömer, hadisle meşgul olanların hataya düşmesi ve Kur'an'ın ihmal edilmesi endişesiyle hadisle daha az meşgul olmaya teşvik etmiş (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 2-7), Hz. Osman çok hadis rivayet edenleri uyarmış, Hz. Ali ise bazı râvilere yemin ettirmiştir (Tirmizî, "Ṣalât", 298). Sahâbenin bu konudaki ihtiyatı daha sonra gelen nesilleri de dikkatli davranmaya sevketmiştir.

Sahâbîler, hadislerin muhafazası için gerekli gördüklerinde yemin ettirmekten başka rivayette şahit istemek, rivayetin kaynağını sormak gibi tedbirlere de başvurmuştur. Hz. Ebû Bekir, ninenin mirastan altıda bir hisse alacağına dair bir hadis nakleden Mugīre b. Şu'be'den şahit istemiş (el-Muvaṭṭâʾ, "Ferâʾiż", 4), aynı şekilde Hz. Ömer de kapıda içeri girmek için izin istenip de cevap alınamadığında geri dönülmesi gerektiğine dair hadisi rivayet eden Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den şahit getirmesini talep etmiştir (Müslim, "Âdâb", 34). Hz. Osman ise bir grup sahâbe arasında abdest aldıktan sonra Hz. Peygamber'in de böyle abdest aldığını gördüğünü söylemiş, onların da aynı şeyi görüp görmediklerini sorarak bilgisini teyit etmiştir (Müsned, I, 67-68). Sahâbîler, hadislerin nakli sırasında yapmaları muhtemel bir hatayı Resûl-i Ekrem'e isnat etmemek için rivayetten sonra "kemâ kāle" (Hz. Peygamber'in buyurduğu gibi), "ev kemâ kāle" (veya onun buyurduğu gibi) tabirlerini kullanmıştır (İbn Mâce, "Muḳaddime", 3).

Fırkalar ve Sahâbe. Hz. Osman'ın 35 (656) yılında şehid edilmesinden sonra İslâm dünyasında bölünmeler başlamış ve ortaya çıkan gruplar arasında savaşlar olmuştur. Bunların en önemlileri kabul edilen Cemel ve Sıffîn'e o gün hayatta bulunan bazı sahâbîler de katılmış, karşı cephelerde yer alarak birbiriyle çarpışmış, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm ve Ammâr b. Yâsir gibi sahâbîler bu savaşlarda hayatını kaybetmiştir. Sıffîn'de Hz. Ali'ye karşı ayaklanan Hâricîler bir taraftan siyasetle uğraşırken diğer taraftan o gün için önem taşıyan bazı konularda kendilerine has görüşler ortaya atmış ve bir fırka haline gelmiştir. Onların temel görüşlerinden biri olan, Cemel ve Sıffîn savaşlarına katılan sahâbîleri ve büyük günah işleyen müminleri (mürtekib-i kebîre) tekfir etme anlayışı İslâm dünyasında büyük tartışmaların başlamasına yol açmıştır. Bu konu hakkında aynı dönemlerde ortaya çıkan Şîa ve II. (VIII.) yüzyılın başlarında şekillenen Mu'tezile de farklı yorumlar yapmıştır. Konunun çok tartışılması ve geniş kitlelere mal olmasının temel sebebi, Cemel ve Sıffîn'de bulunan sahâbîlerin küfre girdiği ve amellerinin boşa gittiği şeklindeki iddialardır. Bu hususta görüş belirten fırkalar şunlardır: Selef-i Sâlihîn. Ehl-i sünnet'in teşekkülünden önce muhaddis, müfessir ve fakihlerin öncülüğünü yaptığı, İslâm ümmetinin çoğunluğunu teşkil eden selef-i sâlihînin sahâbe konusundaki görüşü sahâbenin fazileti ve adaleti hakkında yukarıda söylenenlerden ibaret olup bu görüş Cemel ve Sıffîn'de hayatlarını kaybeden sahâbîler hakkında da geçerlidir. Selef-i sâlihîne göre bu sahâbîleri savaşa sevkeden âmil her iki tarafta yer alanların müslümanların hayrını düşünmüş olmasıdır. Onların bu inanç ve ictihadları, rivayet ettikleri hadislerin sıhhatinden şüphe etmeyi gerektirecek bir sonuç doğurmamış, hata etmiş olsalar bile bu hataları imanlarına zarar vermemiştir.

Hâricîler. Hz. Ali'den ayrılan ve, "Hüküm ancak Allah'a aittir" sözü etrafında birleşerek Muhakkime-i Ûlâ adını alan ilk Hâricîler, sonradan birçok konu yanında Cemel ve Sıffîn'de bulunmuş olan sahâbîlerin durumu hakkında da görüş belirtmişlerdir. Bütün Hâricî fırkaların ortak görüşüne göre serbest seçime dayanan Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in hilâfetleri sahihtir. Osman b. Affân'ın hilâfeti sahih olmakla birlikte hilâfetinin ikinci altı yıllık döneminde kendinden önceki halifelerin yolundan ayrıldığı, dine uygun düşmeyen davranışlarda bulunduğu için büyük günah işlemiş ve bu günah üzere ölmüştür. Ali b. Ebû Tâlib'in de Sıffîn Savaşı'nda Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından ileri sürülen tahkîm şartını kabul edinceye kadarki hilâfeti sahihtir. Ancak tahkîm fikrini kabul etmekle küfre girmiş ve tövbe etmeden ölmüştür. Muâviye ise başkasının hakkı olan hilâfeti gasp etmesinden dolayı küfre girmiştir (Şehristânî, I, 109-111). Buna göre Hz. Osman'dan uzak durmayanlarla Hz. Ali, Muâviye ve taraftarlarının hepsi küfre girmiştir (Bağdâdî, el-Farḳ, s. 73-74). Hâricîler, kendi görüşlerini ve inançlarını benimsemedikleri için sahâbîler dahil müslümanların çoğunun kâfir olduğu görüşündedir (Hâricîler'in sahâbe hakkındaki görüşlerinin reddi için bk. Gālib b. Ali Avâcî, s. 464-481).

Şîa. Hz. Osman'ın hilâfet yıllarının sonuna doğru teşekkül eden, Hz. Ali döneminde gelişen Şîa birçok kola ayrılmış ve bu kolların sahâbeye dair çok farklı görüşleri ortaya çıkmıştır. Şîa âlimleri, sahâbe hakkında hepsini âdil kabul edenler, sıradan insanlar gibi cerh ve ta'dîle tâbi tutulmaları gerektiğini söyleyenler ve büyük bir kısmını tekfir edenler olmak üzere üç görüş bulunduğunu, kendilerinin en mûtedil olan ikinci görüşü benimsediklerini söylerler. Ancak kaynaklar incelendiğinde farklı bir sonuca varılmaktadır. Zira Şîa'ya göre sahâbe arasında

oldukça kalabalık bir münafık ve fâsık grubu vardır. Resûlullah hayatta iken saf ve temiz olan birçok sahâbî sonradan adalet vasfını kaybetmiştir. Gadîr-i Hum günü Hz. Ali'ye biat ettikleri halde Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra bu akidlerine uymayanlar irtidad etmiştir. İrtidad etmeyenler çok az olup bunlar Ehl-i beyt ile Ebû Zer el-Gıfârî, Mikdâd b. Esved, Selmân-ı Fârisî, Ammâr b. Yâsir ve Huzeyfe b. Yemân gibi sahâbîlerdir. Ehl-i sünnet âlimleri ve muhaddisler, Cenâb-ı Hakk'ın bütün ashaptan razı olduğunu belirten âyetlere dayanarak Şîa'nın bu görüşlerini reddetmiştir (M. Yûsuf en-Necrâmî, s. 120-137).

Mu'tezile. Mu'tezile'nin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ, hocası Hasan-ı Basrî ile mürtekib-i kebîrenin durumu hakkında ihtilâfa düşerek onun ders halkasından ayrılmış, Cemel ve Sıffîn savaşlarına katılan iki taraftan birinin fâsık olduğunu iddia etmiştir. Onun bu iddiasına göre ya Hz. Ali, Hasan, Hüseyin, Abdullah b. Abbas, Ammâr b. Yâsir, Ebû Eyyûb el-Ensârî ve beraberindekiler yahut taraftarları ile birlikte Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr fâsık olmakla birlikte fıskın hangisinde olduğunu kestirmek mümkün değildir. Buna göre Ali ve Talha ya da Ali ve Zübeyr bir konuda şahitlik yapacak olsalar ikisinden biri fâsık olduğu için şehâdetleri kabul edilmez (Bağdâdî, el-Farḳ, s. 119-120). Mu'tezile'nin ikinci adamı olarak bilinen Amr b. Ubeyd ise hangi tarafta olursa olsun Cemel Vak'ası'na katılan bütün sahâbîlerin fâsık olduğuna hükmetmiş ve hiçbirinin şehâdetini makbul saymamıştır. Vâsıl ve Amr'dan sonra Mu'tezile kelâmcıları bu konuda ihtilâfa düşmüş; Nazzâm, Muammer b. Abbâd ve Câhiz Vâsıl'ın görüşüne katılırken Havşeb ve Hâşim el-Evkas, kumandanların imanlarını kurtardığını, onlara tâbi olanların ise helâk olduğunu söylemiştir. Nazzâm, Ali b. Ebû Tâlib'in imâmeti konusunda Hz. Peygamber'den gelen bir nas bulunduğunu, ancak Ömer b. Hattâb'ın bunu gizlediğini, Benî Sâide toplantısında Ebû Bekir'e biat etmekle Ali'nin hakkını gasbettiğini, Hudeybiye'de Resûl-i Ekrem'e sorduğu sorularla şüpheye düştüğünü iddia etmiş, Ebû Hüreyre hakkında "insanların en yalancısı" ifadesini kullanarak ondan rivayette bulunan bütün hadisçileri töhmet altında bırakmıştır. Abdullah b. Abbas'ı da yalancılıkla suçlayan Nazzâm, fetvalarında re'y ile hüküm veren bütün sahâbîleri cehâlet ve nifak kaynağı diye göstermiş ve ebediyen cehennemde kalacaklarını iddia etmiştir (a.g.e., s. 147; Şehristânî, I, 50-51).

Şarkiyatçılara Göre Sahâbe. XVIII ve XIX. yüzyıllarda İslâm âlemine yönelerek dinî konuları araştırmaya başlayan şarkiyatçılar sünnet ve hadisi değişik yönlerden incelerken sahâbeyi de ele almış, XX. yüzyılda onlarla ilgili müstakil çalışmalar yapmaya başlamıştır. Şarkiyatçılar arasında sahâbe konusu üzerinde yoğunlaşan ilk isimlerden biri Aloys Sprenger'dir. 1842 yılında İngilizler tarafından Hindistan'a gönderilen Sprenger burada çeşitli ilmî faaliyetlerde bulunduktan sonra Delhi'de kurulan Anglo-Oriental College'ın başına getirilmiş, bu dönemde Mevlevî Muhammed Vecîh ve Abdülhak Gulâm Kadîr ile birlikte İbn Hacer el-Askalânî'nin el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe adlı eserini yayıma hazırlamıştır. Sprenger, bu dönemde kaleme aldığı Das Leben und die Lehre des Mohammed adlı eserinde Ebû Hüreyre, Hz. Âişe ve Abdullah b. Abbas gibi çok hadis rivayet eden sahâbîleri eleştirmiş, Ebû Hüreyre'yi dine hizmet etmek maksadıyla hadis uyduran biri olarak tanıtmış, Hz. Âişe'nin bazı rivayetlerinin kendisine ait olduğundan kuşku duyulması gerektiğini söylemiş, Abdullah b. Abbas'ı özellikle Kur'an âyetleriyle ilgili yorumları konusunda eleştirmiştir.

Sprenger'in bu sahâbîlere dair görüşleri Ignaz Goldziher ve Leone Caetani tarafından daha geniş çapta ele alınmıştır. Ebû Hüreyre'yi hadis uyduran ve pek çok uydurma hadisin kendisine isnat edildiği meçhul bir kişi olarak tanıtan Goldziher, Muhammedanische Studien adlı eserinde ve The Encyclopaedia of Islam için kaleme aldığı "Ebû Hüreyre" maddesinde iddialarını ortaya koymuştur (maddenin eleştirisi için bk. Efendioğlu, s. 160-161). Ebû Hüreyre, Hz. Âişe ve Abdullah b. Abbas'ı Sprenger'i kaynak göstererek yeniden ele alan L. Caetani, Annali dell'Islam adlı eserinde Ebû Hüreyre'nin yalancı olduğunu, hadis uydurduğunu, İncil'den alıntılar yaparak bunları Hz. Muhammed'e nisbet ettiğini söylemiş, Hz. Âişe'yi geveze ve makam düşkünü olmakla suçlamış, İbn Abbas'ı da gururlu, şöhret ve paraya düşkün, zevk için hadis uyduran, Hz. Peygamber'e olan yakınlığını menfaat için kullanan, bilgisinin kaynağı yahudi ve hıristiyan âlimleri olan bir kişi diye tanıtmıştır. Hüseyin Cahit (Yalçın) tarafından Türkçe'ye çevrilen bu esere Mustafa Âsım Köksal bir reddiye yazarak iddialara cevap vermiştir (her üç sahâbî hakkındaki iddiaların eleştirisi için bk. a.g.e., s. 161-162, 226-227, 253-265).

Sprenger, Caetani ve Goldziher'in bu konuları gündeme getirdikleri dönemde The Encyclopaedia of Islam için M. Seligsohn tarafından kaleme alınan "Âişe bint Ebû Bekr" ile F. Buhl tarafından telif edilen "Abdullah b. Abbas" maddelerinde de ciddi kaynaklara inilmeden aynı bilgilere yer verilmesi bu konuda bir ön yargının oluştuğu izlenimini vermektedir. Rahip H. Lammens aynı dönemde kaleme aldığı Le Triumvirat, Abou Bakr, Omar et Abou Obaide adlı eserinde Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Resûl-i Ekrem hayatta iken onun vefatından sonra yönetimi ele geçirmek, ardından hilâfete geçmek üzere bir plan hazırladıklarını söylemiş, Hz. Âişe'nin de bu işe karıştığını iddia etmiştir (eserin eleştirisi için bk. a.g.e., s. 230-238). Onun Etudes sur le règne du calife omaiyade Mo'awiya Ier adlı kitabı da benzer bir anlayışla kaleme alınmıştır.

Çağdaş Müslüman Yazarlara Göre Sahâbe. Şarkiyatçıların sahâbeyi eleştirmesi İslâm dünyasında yankı bulmuş, önemli tartışmaların başlamasına zemin hazırlamıştır. Şarkiyatçıların özellikle sünnet ve sahâbe konusundaki düşüncelerini ilk defa benimseyip yayan kişi Mirza Bakır'dır. Bu kişinin müslüman iken Hıristiyanlığa geçtiği, daha sonra yeniden İslâm'a dönerek kendini müctehid ilân ettiği ve İslâm'da sünnete yer vermediği bilinmektedir. Onun sünnet ve sahâbe konusundaki olumsuz düşünceleri daha sonra Ahmed Emîn, Tâhâ Hüseyin ve Mahmûd Ebû Reyye gibi yazarlar tarafından yaygınlaştırılmıştır.

Mahmûd Ebû Reyye'nin nakline göre Ahmed Emîn'in sahâbenin birbirini eleştirdiği, lânetlediği, tâbiîlerin onların bir kısmı hakkında olumlu düşünmediği, sonradan gelenlerin onları birer rab diye görmeye başladığı şeklinde iddiaları bulunmaktadır (Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması, s. 87-88). Ahmed Emîn'in iddialarını Tâhâ Hüseyin tekrarlamış, ashap arasında geçen bazı olaylardan bahsederken tarihle ilgili kaynaklara dayanarak onların birbirine ağır ithamlarda bulunduklarını, birbirini tekfir ettiklerini ve fâsık olarak nitelendirdiklerini ileri sürmüştür (el-Fitnetü'l-kübrâ: ʿOs̱mân, s. 170-173). Mahmûd Ebû Reyye ise sahâbenin birbirini tenkit edip yalanladığını, birbirine güvenmediğini, Şiî Mukbilî'den yaptığı nakle dayanarak hepsini âdil kabul edenlerin gerçeği görmediğini, bir nevi mâsumiyet sayılan adaletin imandan daha önemli kabul edildiğini ve sahâbe arasında münafıklar bulunduğunu ileri sürmüştür (Mahmûd Ebû Reyye, s. 51-88). İslâmî muhitlerde pek tanınmayan Ebû Reyye, sünneti ve

sahâbeyi eleştiren kitaplarını kaleme aldıktan sonra kendisine yazılan reddiyelerle meşhur olmuş, Eḍvâʾ ʿale's-sünneti'l-Muḥammediyye (Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması) adlı eserinde sahâbeyle ilgili bölümü yazarken verdiği bilgiler için Şîa'dan bazı imamların görüşlerini, şarkiyatçıların eserlerindeki iddiaları, ayrıca tarih kitaplarında yer alan, doğrulukları kanıtlanmamış rivayetleri kullanmıştır. Öte yandan ciddi bazı kaynaklardan naklettiği bilgilere konuyla ilgisi olmayacak şekilde yer vermiş, onların müelliflerini de kendi iddialarına ortak etmeye çalışmıştır. Sünnet ve sahâbe hakkında Ebû Reyye'den pek farklı düşünmeyen Tâhâ Hüseyin'in de onun eserine eleştiri yönelterek sünnet ve sahâbe konusunda kendini fazla zorladığını söylemesi ve buna dair çeşitli örnekler vermesi onun durumunu göstermesi açısından dikkat çekicidir (M. Accâc el-Hatîb, Ebû Hüreyre, s. 323-328). Bu eserin neşrinden kısa bir süre sonra yazılan reddiyeler arasında Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî'nin el-Envârü'l-kâşife, Muhammed Abdürrezzâk Hamza'nın Ẓulümâtü Ebî Reyye, Muhammed es-Semâhî'nin el-Menhecü'l-ḥadîs̱, Mustafa es-Sibâî'nin es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrîʿi'l-İslâmî ve Muhammed Ebû Şehbe'nin Difâʿ ʿani's-sünne adlı çalışmaları önemlidir (bk. EBÛ REYYE).

Literatür. Hz. Peygamber hayatta iken yapılan nüfus sayımı ve özellikle savaşlara katılanların sayısının tesbiti Hz. Ömer'in divanında büyük ölçüde şekillenmiş, bu divana dayanarak III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren sahâbeyle ilgili rivayetler hadis eserlerinde "fezâilü's-sahâbe, menâkıbü's-sahâbe" başlıkları altında veya "tabakātü's-sahâbe" ve "mu'cemü's-sahâbe" adlı müstakil eserlerde toplanmaya başlanmıştır. Bunların içinde sahâbe biyografisine dair eserler daha çok yaygınlık kazanmıştır. Bu türün en meşhurları Tirmizî'nin Tesmiyetü aṣḥâbi Resûlillâh (nşr. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1410/1990), Ebü'l-Kāsım el-Begavî'nin Muʿcemü'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Sâlim el-Musarrâtî, I-III, Medine 1418/1997), İbn Hibbân'ın Târîḫu'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Bûrân ed-Dannâvî, Beyrut 1408/1988), Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Maʿrifetü'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Muhammed Râzî b. Hâc Osman, I-III, Medine-Riyad 1408/1988), İbn Abdülber en-Nemerî'nin el-İstîʿâb fî maʿrifeti'l-aṣḥâb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-IV, Kahire 1955-1960), İzzeddin İbnü'l-Esîr'in Üsdü'l-ġābe fî maʿrifeti'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. İbrâhim el-Bennâ v.dğr., I-VII, Kahire 1390-1393/1970-1973), Zehebî'nin Tecrîdü esmâʾi'ṣ-ṣaḥâbe (I-II, Beyrut, ts. [Dârü'l-ma'rife]) ve İbn Hacer el-Askalânî'nin bir kısmı mükerrer 12.300'den fazla biyografi ihtiva eden el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-VIII, Kahire 1390-1392/1970-1972) adlı eserleridir. Günümüzde Hâlid Muhammed Hâlid Ricâl ḥavle'r-Resûl (Beyrut 1407/1987), Abdülazîz eş-Şinnâvî Ehlü'l-cenne ṣaḥâbetü Resûlillâh (Tanta 1408/1988), Hâlid Abdurrahman el-Ak Ṣuver min ḥayâti ṣaḥâbiyyâti'r-Resûl (Beyrut 1409/1989) ve Mevsûʿatü ʿuẓamâʾ ḥavle'r-Resûl (I-III, Beyrut 1412/1991), Muhammed Saîd Mübeyyaz Mevsûʿatü ḥayâti'ṣ-ṣaḥâbiyyât (İdlîb-Suriye 1410/1990), Abdüssabûr Şâhîn Ṣaḥâbiyyât ḥavle'r-Resûl muhâcirât ve enṣâriyyat râviyât (Kahire 1993), Abdülhamîd b. Abdurrahman es-Sühaybânî Ṣuver min siyeri'ṣ-ṣaḥâbe (Riyad 1418/1998), Abdul Wahid Hamid Companions of the Prophet (I-II, London 1995), Abdülmün'im el-Hâşimî ʿAṣrü'ṣ-ṣaḥâbe (Dımaşk-Beyrut 1421/2000), Ahmed Halîl Cum'a Nisâʾ min ʿaṣri'n-nübüvve (Dımaşk-Beyrut 1421/2000), Fu'ad Jabali The Companions of the Prophet (Leiden 2003) adlı eserlerini kaleme almışlardır. Sahâbenin faziletlerine dair eserler "fezâilü's-sahâbe" adıyla anılmaktadır (bk. FEZÂİLÜ's-SAHÂBE). Sahâbî olup olmadıkları kesin olarak bilinmeyenler hakkında Radıyyüddin es-Sâgānî Naḳʿatü'ṣ-ṣadyân fî men fî

ṣoḥbetihim naẓar mine’ṣ-ṣaḥâbe ve ġayri ẕâlik (nşr. Seyyid Hasan Kisrevî , Beyrut 1410/1990), Moğultay b. Kılıç ise el-İnâbe ilâ maʿrifeti’l-muḫtelefi fîhim mine’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Seyyid İzzet el-Mürsî v.dğr., I-II, Riyad 1420/2000) adıyla birer eser yazmıştır.

Hadis rivayet eden sahâbîleri ve rivayet ettikleri hadis miktarlarını İbn Hazm Esmâʾü’ṣ-ṣaḥâbeti’r-ruvât adlı eserinde tanıtmakta (nşr. Seyyid Hasan Kisrevî, Beyrut 1412/1992; nşr. Mes‘ad b. Abdülhamîd es-Sa‘dânî, Bulak 1990), Kadir Paksoy da “Sahâbenin Sayısı, Hadislerin Sayısı ve Hadis Hâfızlarının Dehaları Hakkında Bazı Tespitler” başlıklı makalesinde (Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, III [Şanlıurfa 1997], s. 228-248) bunun üzerinde durmaktadır. Sahâbenin vefat ettiği yerler hakkında Sâgānî’nin Derrü’s-seḥâbe fî beyâni mevâżiʿi vefeyâti’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Târık et-Tantâvî, Kahire 1992), Süyûtî’nin Derrü’s-seḥâbe fî men deḫale Mıṣr mine’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Hâlid Abdülfettâh Şibl Ebû Süleyman, Beyrut 1417/1997), Mustafa b. Muhammed er-Râfiî’nin ʿUnvânü’n-necâbe fî maʿrifeti men mâte bi’l-Medîneti’l-münevvere mine’ṣ-ṣaḥâbe (Medine 1404/1984; nşr. Abdülhafîz Fergalî v.dğr., [baskı yeri yok] 1411/1990), ismi bilinmeyen bir müellifin er-Ravżatü’l-müsteṭâbe fî men düfine bi’l-Baḳīʿ mine’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Âdil Abdülmün‘im Ebü’l-Abbas, Medine, ts. [Mektebetü’s-sekāfe]), Hatîb Ali b. Hüseyin el-Hâşimî’nin Târîḫu men düfine fi’l-ʿIrâḳ mine’ṣ-ṣaḥâbe (Beyrut 1394/1974), Muhammed Riyad Hurşîd’in eṣ-Ṣaḥâbetü’l-aʿlâm mimmen düfine minhüm fi’ş-Şâm (Dımaşk 1400/1980) adlı çalışmaları burada zikredilebilir. İstanbul’da sahâbe kabri olarak ziyaret edilen yerler hakkında A. Süheyl Ünver İstanbul’da Sahâbe Kabirleri (İstanbul 1953), İsmail Giray İstanbul’da Sahâbe Kabirleri (İstanbul 1975), Mehmet Hocaoğlu İstanbul’daki Sahâbe Kabirleri (İstanbul 1987), Hasırcızâde İstanbul’da Sahâbe ve Evliya Kabirleri (İstanbul 1987), Necdet İşli İstanbul’da Sahâbe Kabir ve Makamları (Ankara 1987), Mustafa Özdamar İstanbul’da Makam ve Mevkileri Bulunan Şehîd Sahabeler (İstanbul, ts.) ve Necdet Yılmaz - Coşkun Yılmaz İstanbullu Sahâbeler (İstanbul 2006) isimli çalışmalarını yapmışlardır. Ergun Göze’nin de Anadolu Sahâbeleri adlı bir eseri vardır (İstanbul 1968).

Sahâbenin adaleti konusunu Kureşî b. Ömer b. Ahmed Tenbîhü ẕevi’n-necâbe ilâ ʿadâleti’ṣ-ṣaḥâbe (Küveyt 1405/1985), Ebû Abdullah İbrâhim Süaydây İʿlâmü’l-ecyâl bi-iʿtiḳādi ʿadâleti aṣḥâbi’n-nebiyyi’l-aḫyâr (Riyad 1414/1993) ve Tevhit Bakan Ashâbın Adaleti (doktora tezi, 1993, Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı eserlerinde, Enbiya Yıldırım ise “Sahâbenin Tamamı Güvenilir İnsanlardır” adlı bir makalede (M. Mustafa el-A‘zamî’nin Menhecü’n-naḳd isimli eserinden tercüme, Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, I [Sivas 1996], s. 315-332) ele almıştır. Ziyâeddin el-Makdisî’nin en-Nehy ʿan sebbi’l-aṣḥâb vemâ fîhi mine’l-iṡmi ve’l-ʿiḳāb (nşr. Muhyiddin Necîb, Küveyt-Beyrut 1413/1992; nşr. Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî, Beyrut 1415/1994), Mahmûd Şükrî el-Âlûsî’nin Ṣabbü’l-ʿaẕâb ʿalâ men sebbe’l-aṣḥâb (nşr. Abdullah el-Buhârî, Riyad 1417/1997) ve Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed-Billâh’ın er-Risâletü’l-vâziʿa li’l-muʿteddîn ʿan sebbi ṣaḥâbeti seyyidi’l-mürselîn (Kahire 1409) isimli eserleri sahâbeyi kötülemenin doğru olmadığı konusunu işlemektedir. Cevâd Mûsâ Muhammed Afâne el-ʿAḳīdetü’l-İslâmiyye el-aḳrab ilâ ʿaḳīdeti’ṣ-ṣaḥâbe (Amman 1418/1997), Hamd b. Abdullah İbrâhim el-Humeydî el-İbâne li-mâ li’ṣ-ṣaḥâbeti mine’l-menzile ve’l-mekâne (Riyad 1421/2000) ve Muhammed Şefî‘ Diyûbendî Maḳāmü’ṣ-ṣaḥâbe ve ʿilmü’t-târîḫ (Ar. trc. Semîr Abdülhamîd İbrâhim, Cîze-Kahire 1409/1989) adlı eserlerinde ashabın dindeki yerini; Ömer Yûsuf Hamza eṣ-Ṣaḥâbe ve

cühûdühüm fî ḥıfẓi’s-sünne (Amman 1996) ve Seyyid Muhammed Nûh eṣ-Ṣaḥâbe ve cühûdühüm fî ẖidmeti’l-ḥadîs̱i’n-nebevî (Mansûre 1414) isimli çalışmalarında sahâbenin hadis ilmine hizmetini ele almışlardır.

Ebû Zekeriyyâ İbn Mende’nin Cüzʾ fîhi men ʿâşe miʾeten ve ʿişrîne seneten mine’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Meşhûr Hasan Selmân, Beyrut 1412/1992) ve Süyûtî’nin Rîḥu’n-nisrîn fî men ʿâşe mine’ṣ-ṣaḥâbeti miʾe ve ʿişrîn (nşr. Adnân Ahmed Mücevvid, Cidde 1405/1985) adlı cüzleri 120 yıl yaşayan, İbn Seyyidünnâs’ın Minaḥu’l-midaḥ (Şuʿarâʾü’ṣ-ṣaḥâbe mimmen medeḥa’r-Resûl ev res̱âhu) ile (nşr. İffet Visâl Hamza, Dımaşk 1987) Ali Fehmî Câbiç’in Ḥüsnü’ṣ-ṣıḥâbe fî şerḥi eşʿâri’ṣ-ṣaḥâbe (İstanbul 1324 r.) adlı eserleri şair sahâbîler hakkındadır. Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir Tertîbü es-mâʾi’ṣ-ṣaḥâbe ellez̠îne aẖrece ḥadîs̱ehüm Aḥmed b. Ḥanbel fi’l-Müsned’inde (nşr. Âmir Hasan Sabrî, Beyrut 1409/1989) el-Müsned’deki râvi sahâbîleri tesbit etmiş, Yahyâ b. Ebû Bekir el-Âmirî ise er-Riyâżü’l-müsteṭâbe fî maʿrifeti men revâ fi’ṣ-Ṣaḥîḥayn mine’ṣ-ṣaḥâbe’de (nşr. Muhammed Abdülkādir Atâ, Beyrut 1409/1988) Ṣaḥîḥayn’da rivayeti bulunan sahâbîleri tanıtmıştır. Meryem Yâsîn Muhammed Fetânî eṣ-Ṣaḥâbiyyât el-enṣâriyyât fî Müsnedi’l-İmâm Aḥmed isimli çalışmasında (yüksek lisans tezi, 1405, Külliyetü’t-Terbiyye li’l-Benât [Riyad]) el-Müsned’deki ensar hanımlarını tanıtmaktadır.

Sahâbeyi değişik yönlerden inceleyen çalışmalar arasında şunlar dikkat çekmektedir: İbn Hazm, Risâle fi’l-Mufâḍale beyne’ṣ-ṣaḥâbe (Dımaşk 1940); Yûnus eş-Şeyh İbrâhim es-Sâmerrâî, Ḥaḳāʾiḳ ʿan âli’l-beyt ve’ṣ-ṣaḥâbe (Bağdat 1398/1978; Katar 1400); Seyyid el-Cümeylî, Ṣaḥâbetü’n-nebî es-sâbiḳūne’l-evvelûne mine’l-muhâcirîne ve’l-enṣâr (Kahire 1987; Beyrut 1987); Muhammed Emahzûn, Taḥḳīḳu mevâḳıfi’ṣ-ṣaḥâbe fi’l-fitne (I-II, Riyad 1415/1994); Hayât Amamo, Aṣḥâbü Muḥammed ve devrühüm fî neşʾeti’l-İslâm (Tunus 1996); Saîd Hârûn Âşûr, Kerâmâtü’ṣ-ṣaḥâbe (Kahire 1417/1996); Abdullah b. Süleyman eş-Şâyi‘, eṣ-Ṣaḥâbetü ve’l-münâfiḳūn fî ṣadri’l-İslâm (Demmâm 1428). Müslüman müellifler tarafından yabancı dillerde kaleme alınan şu makaleler de zikredilebilir: Muhammad Zubayr Siddiqi, “The Services of the Companions of the Prophet of Islam to His Traditions” (IC, XXXV/2 [1961], s. 130-135); M. S. H. al-Masumi, “Disagreement of the Sahaba and Early Jurists” (HI, II/4 [1979], s. 15-42); Muhammad Ishaq, “A Peep into the First Arab Expeditions to India under the Companions of the Prophet” (IC, XIX [1945], s. 109-114). Konu üzerinde yapılan ilmî çalışmalardan bazıları da şunlardır: Mehmet Efendioğlu, Arap Olmayan Sahâbîler (yüksek lisans tezi, 1991, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler (doktora tezi, 1998, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Seyit Avcı, Sahâbede Peygamber Sevgisi (yüksek lisans tezi, 1992, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mehmet Ünal, Sahâbenin Kur’an Okuma Anlayışı (yüksek lisans tezi, 1994, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Abdülazîz b. Abdurrahman el-Aclân, Aṣḥâbü Resûlillâh ve mez̠âhibü’n-nâsi fîhim (yüksek lisans tezi, 1409, Muhammed b. Suûd Üniversitesi); Eyüp Bekiryazıcı, Sahâbe ve Tebliğ Faaliyetleri (yüksek lisans tezi, 1995, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Şîa’da sahâbe ve sahâbenin adaleti anlayışıyla ilgili olarak Esed Haydar’ın eṣ-Ṣaḥâbe fî naẓari’ş-Şîʿati’l-İmâmiyye (Beyrut, ts. [Şeriketü’l-kütübî]) ve Ahmed Hüseyin Ya‘kūb’un Naẓariyyetü ʿadâleti’ṣ-ṣaḥâbe ve’l-merciʿiyye es-siyâsiyye fi’l-İslâm (Beyrut 1413/1992) adlı eserleri zikredilebilir. Etan Kohlberg’in “Some Zaydī Views on the Companions of the

Prophet” (BSOAS, XXXIX [1976], s. 91-98) ve “Some Imāmī Shī’ī Views on the Sahāba” (Jerusalem Studies in Arabic and Islam, V [Jerusalem 1984], s. 143-175) başlıklı makaleleriyle Cemal Sofuoğlu’nun “Şia’nın Sahabîler Hakkındaki Bazı Görüşleri” adlı makalesi (AÜİFD, XXIV [1981], s. 533-538) Zeydiyye ve İmâmiyye Şîası fırkalarının sahâbe anlayışları hakkındadır.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü’l-ʿArab, “ṣḥb” md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “ṣḥb” md.; Tayâlisî, Müsned, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 7; Müsned, I, 26, 67-68, 294; IV, 399; V, 350, 357; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 110; Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṡü’l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 551; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), I, 194; a.mlf., Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine 1397/1977, s. 22-25; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 73-82, 119-121, 147; a.mlf., Uṣûlü’d-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 304; İbn Hazm, Aṣḥâbü’l-fütyâ mine’ṣ-ṣaḥâbe ve men baʿdehüm (a.mlf., Cevâmiʿu’s-sîre içinde, nşr. İhsan Abbas - Nâsırüddin el-Esed), Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), s. 319-323; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 63-85, 110; Şehristânî, el-Milel (nşr. Ahmed Fehmî Muhammed), Beyrut 1413/1992, I, 50-51, 106-116; İbnü’l-Cevzî, Telḳīḥu fühûmi ehli’l-es̱er (nşr. Ali Hasan), Kahire 1975, s. 100-103, 361-387; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1401/1981, s. 291-301; Zehebî, Tez̠kiretü’l-ḥuffâẓ, I, 2-7; a.mlf., Tecrîdü esmâʾi’ṣ-ṣaḥâbe, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, s. b-c; Alâî, Taḥḳīḳu münîfi’r-rütbe li-men s̱ebete lehû şerîfü’ṣ-ṣoḥbe (nşr. M. Süleyman el-Eşkar), Beyrut 1412/1991, s. 33-102; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 342-365; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), I, 6; a.mlf., Fetḥu’l-bârî (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut 1410/1989, VII, 3 vd.; Tecrid Tercemesi, I, 13-29; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Kahire 1424/2003, IV, 75-144; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 206-237; Müttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, XI, 539; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, s. 243-276; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 179-191; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 23-73; Tâhâ Hüseyin, el-Fitnetü’l-kübrâ: ʿOs̱mân, Kahire 1966, s. 170-173; M. Accâc el-Hatîb, es-Sünne ḳable’t-tedvîn, [baskı yeri yok] 1401/1981 (Dârü’l-fikr), s. 387-410; a.mlf., Uṣûlü’l-ḥadîs̱, Cidde 1417/1997, s. 411-435; a.mlf., Ebû Hüreyre: Râviyetü’l-İslâm, Kahire 1987, s. 323-328; Nevzat Âşık, Sahâbe ve Hadis Rivayeti, İstanbul 1981; Esed Hayder, eṣ-Ṣaḥâbe fî naẓari’ş-Şîʿati’l-İmâmiyye, Beyrut, ts. (Şeriketü’l-kütübî); Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Baḳī b. Maẖled el-Ḳurṭubî ve Muḳaddimetü Müsnedih, Medine 1404/1984, s. 23-24; Talat Koçyiğit, Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar, Ankara 1984, s. 237-240; Ali Yardım, Hadîs, İzmir 1984, I, 59-85, 119-137; Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, el-Envârü’l-kâşife, Beyrut 1405/1985, s. 258-273; Muhammed el-Arabî b. et-Tebbânî, İtḥâfü z̠evi’n-necâbe bimâ fi’l-Ḳurʾân ve’s-Sünne min feżâʾili’ṣ-ṣaḥâbe, [baskı yeri yok] 1405/1985; İyâde Eyyûb el-Kübeysî, Ṣaḥâbetü Resûlillâh fi’l-Kitâb ve’s-Sünne, Dımaşk 1407/1986; M. Yûsuf en-Necrâmî, eş-Şîʿa fi’l-mîzân, Cidde 1987, s. 120-137; Mahmûd Ebû Reyye, Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması (trc. Muharrem Tan), İstanbul 1988, s. 51-88; Nûr Âlem Halîl el-Emînî, eṣ-Ṣaḥâbe ve mekânetühüm fi’l-İslâm, Kahire 1409/1989, s. 88-143; M. Mustafa el-A‘zamî, Menhecü’n-naḳd ʿinde’l-muḥaddis̱în, Riyad 1410/1990, s. 103-126; Muhammed b. İbrâhim eş-Şeybânî,

Muʿcemü mâ üllife ʿani’ṣ-ṣaḥâbe ve ümmehâti’l-müʾminîn, Küveyt 1414/1993; Nâsır b. Ali Âiz Hasan eş-Şeyh, ʿAḳīdetü Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa fi’ṣ-ṣaḥâbeti’l-kirâm, Riyad 1413/1993, II, 757-879; III, 889-1213; Gālib b. Ali Avâcî, el-H̱avâric târîẖuhüm ve ârâʾühümü’l-iʿtiḳādiyye, Demenhûr 1418/1997, s. 464-481; Mehmet Efendioğlu, Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler (doktora tezi, 1988), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Emîre bint Ali b. Abdullah es-Sâidî, el-Ḳavâʿid ve’l-mesâʾili’l-ḥadîs̱iyye el-muẖtelef fîhâ beyne’l-muḥaddisîn ve baʿżi’l-uṣûliyyîn, Riyad 1421/2000, s. 425-432; Ahmed b. Abdullah el-Bâtilî, Maʿrifetü’ṣ-ṣaḥâbe ʿinde’l-muḥaddis̱în, Riyad 1425; Esmâ bint Süleyman b. Abdurrahman es-Süveylim, Mevḳıfü’ṣ-ṣaḥâbe mine’l-fürḳati ve’l-fıraḳ, Riyad 1426/2005; M. Salâh M. es-Sâvî, Menziletü’ṣ-ṣaḥâbe fi’l-Ḳurʾân, Riyad, ts. (Dâru Taybe), s. 29-52; Seyit Avcı, “Hz. Peygamber Döneminden Sonra Sahâbîlik İddiası”, İSTEM: İslâm San‘at, Tarih, Edebiyat ve Mûsıkîsi Dergisi, II/4, Konya 2004, s. 219-235; M. Muranyi, “Ṣaḥāba”, EI² (İng.), VIII, 827-829; Ethem Ruhi Fığlalı, “Hâricîler”, DİA, XVI, 169-174.

Mehmet Efendioğlu

B. TÂBİÎN (التابعون)

Sahâbeyi müslüman olarak gören ve müslüman olarak ölen ikinci nesli ifade eden terim.

Sözlükte “bir kimsenin yolundan gitmek, onu izlemek” anlamındaki teba‘ kökünden türeyen tâbi‘in (bir kimseye uyan, onu izleyen) çoğulu olan tâbiîn (tâbiûn) kelimesinin terim anlamı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hâkim en-Nîsâbûrî tâbiîni “sahâbeyle görüşüp konuşan, onlardan dini ve sünenleri öğrenen kişiler” olarak tanımlarsa da sahâbeden semâı olmayıp onları sadece görenleri de tâbiînden saymaktadır (Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱, s. 42, 45). Sahâbeden sonraki bütün tabakalarda yer alan râviler için hadisi duydukları sırada mümeyyiz ve zâbıt olma şartından söz eden Hatîb el-Bağdâdî tâbiîyi, “bir sahâbînin yanında bulunup ona talebelik eden kimse” diye tarif etmektedir (el-Kifâye, s. 22, 52). İbn Hibbân ise bir kimsenin tâbiî sayılabilmesi için sahâbî ile görüştüğü zaman ondan duyduğunu anlayabilecek yaşta olması gerektiğini söylemektedir. Bu sebeple o bazı sahâbîleri çocuk yaşta gören Halef b. Halîfe gibi kişileri tâbiînden saymamıştır. Fakat yerleşik kabule göre bir kimsenin tâbiînden sayılması için sahâbî ile görüşmesi yeterlidir (İbnü’s-Salâh, s. 302; Nevevî, II, 607; İbn Hacer, s. 110-111). Tâbiîn kelimesi ilk defa, “Tâbiînin en hayırlısı Üveys’tir” anlamındaki hadiste Hz. Peygamber tarafından kullanılmıştır (Müslim, “Fezâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 224). Resûl-i Ekrem’den rivayet edilen bazı hadislerde sahâbenin ardından gelenlerin onlardan sonraki en hayırlı nesil olduğu ifade edilmekteyse de (meselâ bk. Buhârî, “Fezâʾilü aṣḥâbi’n-nebî”, 1; Müslim, “Fezâʾilü’ṣ-ṣaḥâ-be”, 210-216) bu rivayetlerde tâbiîn lafzı geçmemektedir. Âlimlerin çoğunluğu, tâbiîn adının Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “ve’llezîne’t-tebeûhüm” (onların yolunu samimiyetle izleyenler) ibaresinden (et-Tevbe 9/100) kaynaklandığını söylemektedir. Fakat âyetlerin bağlamı, bu ibarenin ilk müslümanlardan sonra İslâm’ı kabul eden sahâbîlere işaret ettiğini göstermektedir. Ayrıca bu lafzın tâbiîn nesline olduğu gibi kıyamete kadar gelecek bütün müslümanları kapsadığı da belirtilmiştir. Tâbiînden İkrime el-Berberî ise Kur’an’daki

“ve âharîne minhüm” (onlardan olan başkaları) ibaresini (el-Cum‘a 62/3) tâbiîn diye yorumlamıştır (Kurtubî, XVIII, 93).

Âlimler tâbiîni çeşitli tabakalara ayırmıştır. Müslim’e ait olan en sade tasnife göre sahâbenin büyükleriyle sohbet eden ve rivayetlerinin çoğunu onlardan alanlara “kibâr-ı tâbiîn”, sahâbe yanında tâbiînden de hadis rivayet edenlere “evsât-ı tâbiîn”, az sayıda sahâbe ile karşılaşıp rivayetlerinin çoğunu diğer tâbiîlerden alanlara “sıgār-ı tâbiîn” denir. İbn Sa‘d tâbiîni önce beldelere göre tasnif etmiş, her beldeyi de tarih sırasına göre tabakalara ayırmıştır. Hadis usulü literatüründe en çok karşılaşılan tasnif ise Hâkim en-Nîsâbûrî’nin on beş tabakalı sınıflandırmasıdır. Bu tasnifin, çoğunluğu muhadramûndan oluşan birinci tabakasında Saîd b. Müseyyeb, Kays b. Ebû Hâzim, Ebû Osman en-Nehdî, Kays b. Ubâde, Ebû Vâil Şakīk b. Seleme, Ebû Recâ el-Utâridî gibi aşere-i mübeşşere ile görüşen kimseler yer almaktadır. Fakat Hâkim’in bu tabakada andığı bazı isimler aşere-i mübeşşere ile görüşmemiş, hatta bazıları onların vefatından sonra dünyaya gelmiştir. İkinci tabakada Esved b. Yezîd, Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda‘, Ebû Seleme b. Abdurrahman, Hârice b. Zeyd; üçüncü tabakada Şa‘bî, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, Kādî Şüreyh b. Hâris ve akranları bulunmaktadır. Ayrıca muhadramûn, Hz. Peygamber devrinde doğup ondan semâı olmayan çocuklar, herhangi bir sahâbîden semâı olmayan İbrâhim b. Süveyd en-Nehaî gibi kişiler, sahâbeden bazıları ile görüştükleri halde tebeu’t-tâbiînden sayılanlar tâbiînin başka tabakalarını teşkil etmekte, kendi şehirlerinde en son vefat eden sahâbîleri görenler ise on beşinci tabakada yer almaktadır (Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱, s. 44-46). Resûl-i Ekrem devrinde müslüman oldukları halde onu göremedikleri için “muhadram” denilen Esved b. Yezîd en-Nehaî, Ebû Osman en-Nehdî, Alkame b. Kays, Kays b. Ebû Hâzim, Mesrûk b. Ecda‘, Üveys el-Karanî (Veysel Karanî), Kādî Şüreyh gibi kişiler tâbiînin büyüklerinden sayılmıştır.

Tâbiîn döneminin başlangıcı ve sonuyla ilgili tartışmalar izâfîdir. Teoride tâbiîn devri Resûlullah’ın vefat ettiği gün başlamakla birlikte gerçekte bu neslin ağırlıklı olarak yaşadığı dönem olan 65-135 (684-752) yılları arasıdır. 150 (767) yılı civarında tebeu’t-tâbiîn devrinin başladığının belirtilmesi (Sehâvî, III, 351), ayrıca 140’tan (757) sonra vefat edenlerin tâbiînden sayılmayacağı yönünde görüşlerin bulunması yukarıdaki tarihlendirmeyle uyuşmaktadır. Bazı kaynaklarda, son sahâbî kabul edilen Ebü’t-Tufeyl Âmir b. Vâsile’nin 110 (728) yılındaki vefatından hareketle tâbiîn tabakasının bu tarihten sonra başlatılması ve onu gören son tâbiî sayılan Halef b. Halîfe’nin ölüm tarihine (180/796) kadar sürdürülmesindeki amaç 110 yılına kadar sahâbe, 180 yılına kadar tâbiîn rivayetinin devam ettiğini göstermektir.

En faziletli tâbiînin kim olduğu hususunda genellikle Ahmed b. Hanbel’in Saîd b. Müseyyeb’i Alkame b. Kays ve Esved b. Yezîd’e tercih ettiğine dair rivayetler kaydedilmekle birlikte her beldenin âlimleri kendi beldelerindeki bir tâbiîyi diğerlerinden üstün saymıştır. Meselâ Medineliler’e göre Saîd b. Müseyyeb, Kûfeliler’e göre Üveys el-Karanî, Basralılar’a göre Hasan-ı Basrî, Mekkeliler’e göre Atâ b. Ebû Rebâh en faziletli tâbiîdir. Hz. Peygamber, “Tâbiînin en hayırlısı Üveys’tir” dediği halde gerek Ahmed b. Hanbel’in gerekse diğerlerinin yaptığı farklı tercih ilimde veya başka bir ölçütte üstünlüğün dikkate alındığını düşündürmektedir. Tâbiîn neslinde öne çıkan kadın âlimlerin en meşhurları Hafsa bint Sîrîn, Amre bint Abdurrahman, Âişe bint Talha b. Ubeydullah ve Ümmü’d-Derdâ el-Vassâbiyye’dir.

Ömer b. Abdülazîz'in Ebû Bekir b. Hazm'a gönderdiği, hadislerin tedvin edilmesine dair emirde rivayetleri derlenecek kişiler arasında Amre bint Abdurrahman da anılmaktadır.

Tâbiîn nesli daha çok Emevîler döneminde yaşamıştır. Tâbiîn âlimleri, bu devirde bazı olaylar yüzünden idarecilere karşı tavır aldıkları gibi yine siyasî sebeplerle ortaya çıkan problemleri ve bunların toplumsal sonuçlarını dinî ve ilmî açıdan tartışmışlar; toplumu iç savaşa sürükleyecek isyanlardan kaçınmakla birlikte yöneticilerin tasarruflarını eleştirmek suretiyle fikrî mücadelelerini sürdürmüşlerdir. Bu dönemde yoğun biçimde tartışılmaya başlanan konuların başında iç savaşlardaki ölüm vak'alarına bağlı olarak büyük günah (kebîre) ve kader meseleleri yer alıyordu. Teorik temelli bu tartışmalarda Hasan-ı Basrî gibi bazı isimler ön plana çıkmakla beraber Emevîler'e karşı fiilen mücadele eden ve sonuçta dönemin idarecileri tarafından öldürülen Saîd b. Cübeyr gibi şahsiyetler de bulunmaktaydı. Tâbiîn devrinde İslâm coğrafyasının sınırları Mâverâünnehir'den İspanya'ya kadar ulaşmış, Arap olmayan unsurlar arasında hızlı bir İslâmlaşma faaliyeti başlamıştır. Fethedilen bölgelerin İslâmlaşmasında buralara devlet tarafından eğitici olarak gönderilen tâbiîn âlimlerinin büyük katkısı olmuş, bu sayede kendilerine mevâlî denilen yeni bir unsur ortaya çıkmıştır. İslâm'a giren bu kişiler, kendi kültür birikimlerini yeni inançlarıyla mezcederek İslâmî ilimlerin gelişmesinde rol oynamıştır.

Bu dönemde ilmî faaliyetler özellikle Hicaz, Irak ve Suriye'de yoğunlaşmıştır. Hicaz'da Medine ve Mekke, Irak'ta Basra ve Kûfe önemli merkezlerdi. Sahâbe devrinde belirginleşmeye başlayan Hicaz-Irak ayırımı tâbiîn döneminin sonuna gelindiğinde artık ehl-i hadis-ehl-i re'y şeklinde biliniyordu. Medine'de hicrî birinci yüzyılın sonlarında "fukahâ-i seb'a" adıyla anılan yedi âlim tâbiîn neslinin en önemli isimleriydi. Bu devrin başlarında Kûfe'de Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda', Esved b. Yezîd, Kādî Şüreyh gibi şahsiyetler bulunmakla birlikte bunların bütün bilgilerine sahip olan Nehaî ile Şa'bî, Kûfeli tâbiînden ilk akla gelen âlimlerdi. Mekke'de Atâ b. Ebû Rebâh, Tâvûs b. Keysân; Basra'da Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Sîrîn, Katâde b. Diâme; Dımaşk'ta Mekhûl b. Ebû Müslim öne çıkan isimlerdi. Tâbiîn içinde zühd ve takvâlarıyla tanınan sekiz kişi (Âmir b. Abdullah, Üveys el-Karanî, Herîm b. Hayyân, Rebî' b. Huseym, Ebû Müslim el-Havlânî, Esved b. Yezîd, Mesrûk b. Ecda' ve Hasan-ı Basrî) hakkında kendisi de aynı nesilden olan Alkame b. Mersed'den gelen rivayetler müstakil bir eserde toplanmıştır (bk. bibl.).

Tâbiîn İslâmî ilimlerin teşekkülünde en önemli rolü oynayan nesillerdendir. Birçok tâbiîn âliminin görüşleri sonraki yüzyıllar boyunca referans kabul edilmiştir. Meselâ rivayet tefsirinin önemli bir örneği olan İbn Ebû Hâtim'in Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm'inde yaklaşık 16.283 isnaddan 11.829'u tâbiîne ve sonraki âlimlere dayanmaktadır. Sahâbe arasında tefsir bilgisiyle meşhur olan Abdullah b. Abbas'ın yetiştirdiği talebelerin önde gelenlerinden Saîd b. Cübeyr, Mücâhid b. Cebr ve İkrime el-Berberî daha çok tefsir alanında tanınmıştır. Ayrıca Katâde b. Diâme, Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda', Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebû Rebâh ve Süddî gibi isimler de tefsirle ilgilenmiştir. Bunlardan bazıları hocalarından duyduklarını aktarmakla kalmamış, müstakil tefsir çalışmaları da yapmıştır. Ehl-i kitap'tan Kâ'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi bazı kimselerin İslâm'a girmesine bağlı olarak İsrâiliyat'ın yaygın biçimde kullanılmaya başlanması, gayba dair yorumlar yapılması, belirli fırkalara mensubiyetten kaynaklanan düşüncelerin ve farklı kültürlerden gelen etkilerin yorumlara aksetmesi tâbiîn

tefsirini sahâbe tefsirinden ayıran özelliklerdir. Ayrıca bu dönemde tefsir biçim değiştirmiş, basit ihtiyaçları gözeten soru-cevap yahut kısa açıklamalar şeklindeki yaklaşım yerini Kur'an'ın tamamını tefsir etmeyi hedefleyen anlayışa bırakmıştır.

Bu devrin başlarında hadis rivayeti genelde sözlü olarak devam etmekteydi. Fakat ezberden rivayeti gerekli görüp hadislerin yazılmasına karşı çıkanlar zamanla azınlıkta kalmış ve etkilerini yitirmiştir. Hadislerin Kur'an'la karışma ihtimalinin bulunmadığı bu dönemde hocaların şahsî görüşlerinin hadislerden ayırt edilemeyeceği endişesi ortaya çıkmış, ancak hem yazının giderek gelişmesi hem de hadislerin her geçen gün çok daha fazla kişi tarafından bilinir hale gelmesi bu tür endişelere yer bırakmamıştır. Tâbiîn döneminin ayırt edici unsurlarından biri de isnad sisteminin ve ricâl tenkidinin yaygınlık kazanmasıdır. İsnad uygulamasının başlangıcı için bir tarih belirtmek güçtür. Fakat tâbiîn âlimleri, sahâbe döneminde ilk örnekleri görülen isnad uygulamasının teorik temellerini oluşturma yolunda en önemli adımı attıkları gibi rivayetleri isnadla birlikte aktarmaya gayret etmişlerdir. Yine de tâbiîn devrinin başlarında hadislerin sonraki dönemler kadar sistemli ve katı bir isnad kullanımının bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Bu devirde mürsel rivayetlerin fazlalığı isnadın henüz her yönüyle sistematik hale gelmediğini göstermektedir. Öte yandan hadis rivayetinde tamamı âdil kabul edilen sahâbe nesliyle sonraki nesiller arasında fark gözetildiği için tâbiîne mensup kişiler cerh ve ta'dîle tâbi tutulmuştur. Tâbiîn neslinde, ilk ricâl tenkitçilerinden sayılan İbn Sîrîn'in yaptığı gibi rivayetin kimden alındığına dikkat edilmesi gerektiğini söyleyen birçok âlim yetişmiştir.

Hocaların hâfızasında veya yazılı metinlerinde dağınık halde bulunan hadislerin derlenmesine de (tedvîn) bu dönemde başlanmış ve bu faaliyet âdeta tâbiînle özdeşleşmiştir. Tâbiîn devrinde hadis uyduranların çoğalması yanında ileri gelen sahâbe ve tâbiînin vefatı üzerine Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz, Medine Valisi Ebû Bekir Muhammed b. Amr b. Hazm'a gönderdiği bir mektupla tedvîn faaliyetinin başlatılmasını emretmiştir. Tedvînin kapsamı başta tartışma konusu olmuş, Ömer b. Abdülazîz bazı rivayetlere göre sadece Hz. Peygamber'e ait hadislerin toplanmasını istemiş, bazı rivayetlere göre ise sahâbe kavillerinin de yazılmasını emretmiştir. Sadece Resûl-i Ekrem'den gelen rivayetleri toplayanların yanı sıra İbn Şihâb ez-Zührî gibi adı tedvînle özdeşleşenler sahâbe kavillerini ve tâbiîn görüşlerini de derlemiştir. Zührî'nin tercihinin doğruluğu kısa bir süre sonra anlaşılmış, Resûlullah'ın hadisleri sahâbe kavilleri ve tâbiîn fetvalarıyla birlikte toplanmaya başlanmıştır.

Tâbiîn nesli fıkıh ilminin gelişiminde çok önemli rol oynamış, fıkıh bu devirden itibaren müstakil bir ilim dalı olarak teşekkül sürecine girmiştir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde sosyal hayatla yakından ilişkili olup pratik karakter arzeden fıkıh tâbiîn devrinde giderek nazarî bir mahiyet kazanmıştır. Abdülmelik b. Mervân ve Ömer b. Abdülazîz dışındaki Emevî halifelerinin dinî ve fıkhî meselelere karşı ilgisiz tavırları fıkhın ferdî gayretlerle ve hoca-talebe ilişkisi içinde ekolleşerek gelişmesine yol açmıştır. Bu dönemde fıkhın öğrencilere okutulması, fetvaların ilim meclislerinde tartışılması ve farklı görüşlerin ortaya çıkması, fıkıh ilminin gündelik hayattan giderek uzaklaşıp nazarî bir ilim haline gelmesinin başlıca tezahürleri arasında yer alır. Tâbiîn görüşlerinin bolca görüldüğü ilk döneme ait fıkıh kitaplarında tâbiîn fetvasının sahâbe kavline tercih edildiği durumlara çokça rastlanır. Tâbiîn âlimlerinin verdikleri hükümlerde bulundukları bölgenin bir dereceye kadar etkisi olmuşsa da bunlarda sahâbe

tabakasındaki hocalarının etkisi büyüktür. Ayrıca siyasal ve sosyal ortam, dile hâkimiyet ve etnik durum da âlimlerin dinî konulara yaklaşımını, meseleleri kavrayışlarını ve yorumlamalarını etkileyen unsurlardır. Yine tâbiîn devri kelâm ilminin temellerinin atıldığı bir dönem olmuş, bu devirde revaçta olan tartışma konularıyla ilgili tavırlar Mu‘tezile, Havâric, Mürcie, Kaderiyye, Cehmiyye gibi fırkaların zuhuruna tesir etmiştir. Tâbiîn âlimleri kıraat ilmi açısından da önemli olup meşhur yedi kıraat imamından Mekkeli Ebû Ma‘bed İbn Kesîr, Kûfeli Âsım b. Behdele ve Dımaşklı İbn Âmir bu nesildendir.

İslâm tarihinde yazılan ilk eserler siyer ve megāzî alanına aittir. Tâbiîn neslinden Urve b. Zübeyr de bu sahanın ilk müellifidir. Onu Şa‘bî, İbn Şihâb ez-Zührî ve İbn İshak takip etmiştir. Tefsir alanında ilk eserin Halife Abdülmelik b. Mervân'ın isteği üzerine Saîd b. Cübeyr tarafından 80 (699) yılından önce kaleme alındığı belirtilmektedir. Ayrıca tâbiînden Mücâhid b. Cebr, İkrime el-Berberî, Hasan-ı Basrî ve Atâ b. Ebû Rebâh'ın tefsirlerinin olduğu zikredilmekle birlikte bugün Hasan-ı Basrî ve Mücâhid b. Cebr'e nisbet edilerek basılan tefsirlerin onlara aidiyeti ihtilâflıdır. Bu dönemde hadis sahasında yazılan eserlerden günümüze ulaşan en eski örnek Hemmâm b. Münebbih'in eṣ-Ṣaḥîfetü'ṣ-ṣaḥîḥa'sıdır. Kaynaklarda tâbiîn âlimlerinin fıkıh alanında telif ettikleri eserlerden söz edilmesine rağmen günümüze sadece Zeyd b. Ali'nin el-Mecmûʿ fi'l-fıḳh'ı ulaşmıştır.

Tâbiîn hakkında yüksek lisans ve doktora tezleri hazırlanmıştır. Mübârek b. Seyf b. Mehdî el-Hacerî'nin et-Tâbiʿûne'ṡ-ṡiḳāt el-mütekellem fî semâʿihim mine'ṣ-ṣaḥâbe mimmen lehüm rivâyetün ʿanhüm fi'l-Kütübi's-Sitte (elif-ze), (Medine 1411, el-Câmiatü'l-İslâmiyye), Ali Akay'ın Tabiûn Döneminde Tefsir Hareketleri (1996, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Mustafa Macit Karagözoğlu'nun Maktû Hadis ve Delil Değeri (2007, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı yüksek lisans çalışmalarıyla Abdüşşâfî Ali Câbir'in H̱aṣâʾiṣü'l-fıḳhi'l-İslâmî fî ʿahdi't-tâbiʿîn (Kahire 1975, Câmiatü'l-Ezher), Mübârek b. Seyf b. Mehdî el-Hâcerî'nin et-Tâbiʿûne'ṡ-ṡiḳāt el-mütekellem fî semâʿihim mine'ṣ-ṣaḥâbe mimmen lehüm rivâyetün ʿanhüm fi'l-kütübi's-sitte (sin-ʿayn) (Medine 1415/1994, Câmiatü'l-İslâmiyye), Yusuf Suiçmez'in Hadiste Ref' Problemi (Mevkuf ve Maktû Hadislerin Resulullah'a İzâfesi) (2005, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Arif Ulu'nun, Tâbiûnun Sünnet Anlayışı (2006, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı doktora tezleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "tbʿa" md.; Alkame b. Mersed, Zühdü'ṡ-ṡemâniye mine't-tâbiʿîn (nşr. Abdurrahman el-Feryevâî), Medine 1404; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 134; V, 176, 292-293; VI, 70-75; VIII, 484; İbn Ebû Hâtim, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Es‘ad Muhammed et-Tayyib), Mekke 1417/1997, VI, 1869; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîṡ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine-Beyrut 1397/1977, s. 41-46; İbn Abdülber en-Nemerî, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 68-70, 148-153; II, 31, 144; a.mlf., et-Temhîd (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr el-Bekrî), Mağrib 1387/1967, XVI, 280; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, Haydarâbâd 1357, s. 22, 52; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîṡ, s. 302; Kurtubî, el-Câmiʿ, Kahire 1372, VIII, 238; XVIII, 93; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Abdülbârî Fethullah es-Selefî), Medine 1408/1987, II, 607; İbn Hacer el-Askalânî,

Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1414/1993, s. 110-111; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, III, 351; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, II, 206-214; M. Accâc el-Hatîb, es-Sünne ḳable't-tedvîn, Kahire 1383/1963, s. 75-99, 293-309, 323-336, 481-527; Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, Tevs̱îḳu's-sünne fi'l-ḳarni's̱-s̱ânî el-hicrî, Kahire 1400/1981, s. 60-71; Sezgin, GAS (Ar.), I, 63-82; Ahmet Hasan, İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi (trc. Haluk Songur), İstanbul 1999, s. 33, 47, 80-81; Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 33; M. Akif Koç, İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri (doktora tezi, 2001), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 3, 11, 50, 101, 128; Susan A. Spectorsky, "Tābiʿūn", EI² (İng.), X, 28-30.

Arif Ulu

C. MUHADRAMÛN (المخضرمون)

Câhiliye zamanında ve İslâm döneminde yaşadığı halde Hz. Peygamber'i müslüman olarak göremeyen kimselere verilen ad.

Sözlükte "sünnet olmamak; nesebi karışık olmak" gibi anlamlara gelen hadrame kökünden türeyen muhadram kelimesi (çoğulu muhadramûn) hem Câhiliye devrinde hem İslâmî dönemde yaşamış, Hz. Peygamber hayatta iken veya vefatından sonra müslüman olmuş, ancak onu mümin olarak görememiş kimseyi ifade eder. Buna göre muhadram, sahâbî veya tâbiî olduğu kesin şekilde bilinmeyen kişi olup Resûl-i Ekrem döneminde yaşadığı için ashap arasında yer alması gerekirken onu mümin sıfatıyla göremediği için sahâbeden sayılmamıştır. Sahâbe ile görüştüğü için tâbiî sayılması mümkünse de Resûlullah devrinde yaşadığından onun vefatının ardından dünyaya gelen tâbiîlerden farklı görülmüş, bu sebeple hadisçiler tarafından sahâbe ile tâbiînden ayrı bir nesil kabul edilmiştir. Ebû Mûsâ el-Medînî'nin muhadramûnun sahâbe arasında yer alması gerektiği yolundaki görüşü ise itibar görmemiştir (İbnü'l-Mülâkkın, II, 509).

İlk dönemlerden itibaren yapılan bu terimle ilgili tariflerin ortak özelliği, muhadramûnun hem Câhiliye zamanında hem İslâm döneminde yaşamış ve İslâm'a girmiş sayılmasıdır. İhtilâf edilen önemli hususlardan biri Câhiliye devrinin bitiş ve İslâm döneminin başlangıç sınırıdır. Bir görüşe göre Câhiliye ilk vahyin geldiği 610 yılında sona ermiş, o tarihten itibaren İslâmî dönem başlamıştır. Diğer bir görüşe göre ise Câhiliye dönemi Mekke'nin fethedilmesi ve bütün Arap yarımadasının İslâm'a boyun eğmesiyle bitmiştir (Ali el-Kārî, s. 598). Muhaddisler ikinci görüşü tercih etmiş ve Mekke'nin fethinden önce kendi kavmini yahut diğer kabileleri henüz İslâmiyet'i kabul etmemiş halde görenleri muhadram saymıştır. Nitekim Müslim b. Haccâc, hicretten sonra dünyaya gelen Yüseyr b. Amr el-Kindî'yi Mekke'nin fethinden önce yaşadığı için muhadram kabul etmiştir (İbnü'l-Esîr, V, 520; Şemseddin es-Sehâvî, III, 165).

İhtilâf edilen ikinci konu ise hem Câhiliye'de hem İslâm döneminde yaşayan kişinin muhadram sayılabilmesi için Hz. Peygamber hayatta iken iman etmesinin gerekli olup olmadığıdır. İbn

Kuteybe bu gibilerin Resûlullah'ın vefatının ardından, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr ise Hz. Peygamber yaşarken İslâm'a girmiş olmalarının gereğinden bahsettikleri halde müelliflerin büyük bir kısmı herhangi bir şarttan söz etmemiştir. Hz. Peygamber'i görüp onun vefatından sonra İslâmiyet'i kabul eden kimse Resûl-i Ekrem'in sohbetinde mümin olarak bulunmadığı için sahâbeden sayılmamış, hem Câhiliye hem İslâm döneminde yaşaması sebebiyle muhadram olarak değerlendirilmiştir (Ali el-Kārî, s. 599).

Muhadram kelimesine dil ve edebiyat âlimleriyle tarihçiler farklı anlamlar yüklemiş, dilciler Hz. Peygamber'le görüşüp görüşmeme, ona inanıp inanmama konusunu dikkate almadan ömrünün yarısı Câhiliye döneminde, yarısı İslâm devrinde geçen veya iki dönemde de eser veren şairlere muhadram demişlerdir. Nitekim her iki dönemde yaşadıkları ve sahâbî oldukları ittifakla kabul edilen Lebîd b. Rebîa, Kâ'b b. Züheyr ve Hassân b. Sâbit gibi şahsiyetleri muhadram kabul etmişlerdir (Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 33). Tarihçiler ise hem Emevî hem Abbâsî devletlerini görenleri muhadram (muhadramü'd-devleteyn) saymıştır. Emevî Devleti'nin son dönemiyle Abbâsî Devleti'nin ilk yıllarına yetişen Ru'be b. Accâc ile Hammâd Acred gibi şairler bunlardandır (Denevşerî, vr. 49a; Yahyâ el-Cübûrî, s. 56).

Hadis râvisi olarak muhadramûn tâbiîn neslinin büyükleri arasında sayılmıştır. Ahmed b. Hanbel tâbiînin en faziletlilerinden söz ederken Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda', Ebû Osman en-Nehdî ve Kays b. Ebû Hâzim gibi muhadramların adını saymıştır (Cemâleddin el-Kāsımî, s. 50). Kütüb-i Sitte ile İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı, Dârimî'nin es-Sünen'i ve Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i üzerinde yapılan bir araştırmada bu eserlerde kırk üç muhadram râvinin toplam 4541 rivayetinin bulunduğu tesbit edilmiş, bunların içinde en çok hadis nakledenlerin Ebû Vâil Şakīk b. Seleme, Esved b. Yezîd en-Nehaî, Mesrûk b. Ecda', Alkame b. Kays ve Ebû Osman en-Nehdî olduğu belirtilmiştir (Bilgen, s. 155-156).

Hâkim en-Nîsâbûrî, İbnü's-Salâh, Nevevî, Zeynüddin el-Irâkī, İbn Hacer el-Askalânî, Süyûtî ve Şemseddin es-Sehâvî başta olmak üzere hadis usulüne dair eser yazanlar muhadramûnu ayrı bir başlık altında ele almış, ayrıca bu konuda bazı müstakil eserler de yazılmıştır. Müslim b. Haccâc'ın günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen ve yirmi muhadram râvinin adına yer verilen (Hâkim en-Nîsâbûrî, s. 44) Kitâbü'l-Muḫaḍramîn'i (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 432) bu konuda ilk eser olmalıdır. Sıbt İbnü'l-Acemî'nin Teẕkiretü'ṭ-ṭâlibi'l-muʿallem bi-men yuḳālü innehû muḫaḍram adlı kitabı günümüze ulaşan en kapsamlı çalışma olup burada 155 muhadram hakkında bilgi verilmektedir (Halep 1305; Delhi 1406/1985 [S̱elâs̱ü resâʾil fî uṣûli'l-ḥadîs̱ içinde], Riyad 1414/1994). Abdullah b. Abdurrahman b. Ali ed-Denevşerî'nin (ö. 1025/1616) el-Beyân ve't-tebyîn fî ẕikri'l-muḫaḍramîn adlı eserinde ise (bk. bibl.) daha önce kaleme alınmış usul kitaplarında geçen isimler tekrarlanmaktadır.

Muhadramûn konusunda en geniş bilgiyi İbn Hacer el-Askalânî el-İṣâbe'sinde vermektedir (DİA, XXII, 487). Sahâbeyi tesbit etmek maksadıyla kaleme alınan kitabın üçüncü bölümünde kadın ve erkek 1400 kadar muhadramın biyografisi yer almaktadır. Osman Bilgen, Muhadramların Hadis İlmindeki Yeri adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1998, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA:

Kāmus Tercümesi, III, 444-445; İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 445-446; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 573; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine - Beyrut 1397/1977, s. 44-45; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), V, 520; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 304-305; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 200; İbnü'l-Mülâkkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'), İhsâ 1413/1992, II, 508-511; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 369-370; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), I, 4-5; a.mlf., Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 111; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, III, 162-167; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, s. 419-421; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm v.dğr.), Beyrut, ts. (Dârü'l-Erkam), s. 597-603; Denevşerî, el-Beyân ve't-tebyîn fî ẕikri'l-muḫaḍramîn, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3651, vr. 46a-49a; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Halep 1925, s. 50; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 431-432; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿişü'l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 193-194; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 74-75; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 32-35; Yahyâ el-Cübûrî, Şiʿrü'l-muḫaḍramîn ve es̱erü'l-İslâm fîh, Beyrut 1401/1981, s. 53-56; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 274; Osman Bilgen, Muhadramların Hadis İlmindeki Yeri (yüksek lisans tezi, 1998), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 155-156; Ilse Lichtenstädter, "Muhazram", İA, VIII, 511; Renate Jacobi, "Mu<u>kh</u>aḍram", EI² (İng.), VII, 516; M. Yaşar Kandemir, "el-İsâbe", DİA, XXII, 487.

Mehmet Efendioğlu

D. TEBEU't-TÂBİÎN (تبع التابعين)

Tâbiîni müslüman olarak gören ve müslüman olarak ölen üçüncü nesli ifade eden terim.

Sözlük anlamı "tâbiîni izleyenler"dir; tâbiînle müslüman olarak görüşen ve müslüman olarak ölenleri daha özel anlamıyla tâbiîn neslinin âlimlerinden hadis rivayet edenleri ifade eder. Tebeu't-tâbiîn sahâbe ve tâbiînden sonraki üçüncü nesildir ve etbâu't-tâbiîn (etbâ') diye de anılır. Tebeu't-tâbiîn devrinin başlangıcını ve sonunu kesin sınırlarla belirlemek mümkün değildir. Hadis râvilerini tabakalara ayıran bazı âlimler, tebeu't-tâbiîn dönemini son tâbiî kabul edilen Halef b. Halîfe'nin vefat tarihi olan 180 (796) yılında başlatmakta ve 220 (835) yılında sona erdirmektedir. Ancak tebeu't-tâbiîn devri çok daha erken tarihte başlamış olan Şu'be b. Haccâc ve İmam Mâlik gibi bu neslin önde gelen şahsiyetleri 180 yılından önce vefat etmişlerdir. Dolayısıyla bu neslin bazı üyeleri 220 yılı gibi geç tarihlere kadar hayatta kalmış olsalar bile onların çoğunluğunun yaşadığı dönemi, tâbiîn döneminin bir kısmını içine alacak şekilde yaklaşık 135-190 (752-806) yılları arasında kabul etmek daha uygun görünmektedir. Bir kimsenin tebeu't-tâbiînden sayılması için bir tâbiîyi kısa bir süre de olsa görmesi yeterli olmakla birlikte bu neslin birçoğu tâbiînle beraber yaklaşık aynı devirde yaşamıştır. Tabakat kitaplarında 190'dan (806) sonra vefat edenlerin tebeu't-tâbiînden olup olmadığının tartışılması da 135-190 yılları arasının tebeu't-tâbiîn devri kabul edilmesi gerektiği görüşüne ağırlık kazandırmaktadır. Bu devrin başlangıcı Abbâsîler'in yönetime geçtiği yıllara rastlar. Endülüs'te

aynı dönemde Abdurrahman b. Muâviye'nin kurduğu Endülüs Emevî Devleti hüküm sürmektedir. Abbâsîler'in hilâfeti ele geçirmeleriyle birlikte Araplar'la mevâlî arasında görülen ayrılıklar büyük ölçüde ortadan kalkmış, hatta mevâlî Araplar'a karşı birçok alanda ve özellikle ilmî faaliyetlerde üstünlük kazanmıştır.

Farklı kültürlere mensup insanların Müslümanlığı kabul etmesi, tercüme faaliyetlerinin başlaması ve Abbâsî halifelerinin âlimleri desteklemesi gibi etkenler ilmî faaliyetleri tebeu't-tâbiîn döneminde daha da hızlandırmıştır. Bu devirde henüz medrese gibi kurumlar bulunmadığından ilmî faaliyetler camilerde ve evlerdeki ders halkalarında devam ettirilmiş ve isnad kullanımı yaygınlaşıp hadisler isnadlı şekilde rivayet edilmiştir. Tâbiîn devrinden beri birer ilim merkezi olma özelliğini koruyan Medine, Kûfe, Basra ve Dımaşk gibi şehirlerin yanı sıra Abbâsî Devleti'nin başşehri Bağdat tebeu't-tâbiîn döneminin ortalarında kurulmuş ve kısa zamanda bir ilim merkezi haline gelmiştir. Bu şehirleri Mısır, Vâsıt, Horasan, Nîşâbur ve Rey takip etmiştir. Abbâsî Devleti sınırları içerisinde meydana gelen kültürel gelişmelerden Endülüs Emevî Devleti etkilendiği için Kurtuba (Cordoba), İşbîliye (Sevilla) ve Tuleytula (Toledo) gibi şehirlerde de ilmî faaliyetler yürütülmüştür.

Tâbiîn döneminde Ömer b. Abdülazîz'in tâlimatıyla başlayan tedvîn faaliyeti tebeu't-tâbiîn devrinde gelişerek devam etmiş, bu faaliyet neticesinde hadislerin yanında sahâbe ve tâbiîn fetvaları da derlenmiştir. Tedvîn esnasında toplanan malzeme herhangi bir sıra gözetilmeden yazılmaktaydı. Ancak bu şekilde meydana getirilen eserlerden yararlanmanın güçlüğü kısa sürede farkedilince tedvînle birlikte tasnife de ağırlık verilmiş ve sistematik eserler telif edilmeye başlanmıştır. Bunun ilk ürünleri musannef tarzındaki eserler olup bazıları günümüze ulaşmış, bazıları daha sonra tasnif edilen eserlerin içinde kısmen yer almıştır. Tedvîn ve tasnif sürecinde Medine'de Mâlik b. Enes, İbn Ebû Zi'b; Mekke'de İbn Cüreyc, Süfyân b. Uyeyne; Basra'da Saîd b. Ebû Arûbe, Şu'be b. Haccâc, Rebî' b. Sabîh, Hammâd b. Seleme; Yemen'de Ma'mer b. Râşid; Kûfe'de Süfyân es-Sevrî, İbn Ebû Zâide; Dımaşk'ta Evzâî, Saîd b. Beşîr; Rey'de Cerîr b. Abdülhamîd; Horasan ve Merv'de Abdullah b. Mübârek; Vâsıt'ta Hüşeym b. Beşîr öne çıkan âlimlerdir. Öte yandan tebeu't-tâbiîn devrinde isnad sistemi iyice geliştiğinden sayıları gittikçe artan rivayetlerin, uydurma hadislerin ve bunların râvilerinin durumunu inceleyen birçok âlim yetişmiştir. Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Abdurrahman b. Mehdî ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân dönemin önde gelen tenkitçileridir. O zamana kadar râviler hakkında sözlü olarak aktarılan bilgiler bu dönemde derlenip kayıt altına alınmıştır. Hadis ilmiyle beraber Hz. Peygamber'in hayatını ve savaşlarını ele alan siyer ve megāzî türleri de gelişmiştir. Tedvîn devrinin başlarında bazı müellifler siyer ve megāzîye dair bilgileri toplamışlardı. Bu faaliyetleri sürdüren birçok tebeu't-tâbiîn âlimi bu konuda kitaplar yazmıştır. Bunların en önde gelenleri Ma'mer b. Râşid, Ebû Ma'şer es-Sindî ve Mu'temir b. Süleyman'dır.

Tebeu't-tâbiîn döneminde en çok gelişme gösteren ilim dallarından biri de fıkıhtır. Halkın Emevî yönetiminden duyduğu rahatsızlığı iyi değerlendiren, onların İslâm dinini ve hukukunu ihmal ettiklerini, kendilerinin İslâmî hükümleri hayata geçireceklerini iddia ederek iş başına gelen Abbâsîler, İslâmî ilimleri ve özellikle fıkhın gelişimini desteklemiştir. Halife Mansûr, Irak ve Bağdat'taki ulemânın yanı sıra Medine'ye gittiği sıralarda İbn Ebû Zi'b ve Mâlik b.

Enes gibi âlimlerle görüşüp tavsiyelerini dinlemiş, âlimlere ihsanlarda bulunmuş, bütün ülkeye gönderdiği fermanlarla ulemânın eser telif etmesini istemiştir. Onun ve ardından gelen halifelerden Mehdî-Billâh ile Hârûnürreşîd'in ülkede hukuk birliğini sağlamak için birtakım girişimlerde bulundukları ve bu konuda Mâlik b. Enes gibi fakihlerin görüşlerini aldıkları bilinmektedir. Aynı devirde Kûfe'de Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî; Şam'da Evzâî ve Mısır'da Leys b. Sa'd gibi âlimler fıkıh alanında faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Mehdî-Billâh ve Hâdî-İlelhak dönemlerinde kadılık yapan Ebû Yûsuf'a çok değer veren Hârûnürreşîd, İslâm tarihinde ilk defa ihdas edilen başkadılık (kādılkudât) görevini ona vermiştir. Fıkıh alanında sonraki devirlerde örnek alınıp kaynak kabul edilen birçok eser tebeu't-tâbiîn devrinde yazılmıştır. Bunlardan Mâlik b. Enes'in merfû hadislerle beraber sahâbe ve tâbiîn fetvalarını, Medine amelini ve kendi re'ylerini ihtiva eden el-Muvaṭṭaʾ adlı eseri daima ilk sırada zikredilir. Aynı dönemde Medine'de buna benzer eserlerin kaleme alındığı bilinmekle beraber bunların neredeyse hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Irak'ta Ebû Hanîfe ve çevresinin fıkıh meselelerinde dikkate aldığı hadislerin aktarıldığı, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî gibi isimlere ait "Kitâbü'l-Âs̱âr"lar telif edilmiştir. Hârûnürreşîd, Ebû Yûsuf'tan devletin maliye işlerinde takip edeceği esasları içeren bir kitap yazmasını istemiş, o da meşhur Kitâbü'l-Ḫarâc'ını kaleme almıştır. Yine Ebû Yûsuf'un er-Red ʿalâ Siyeri'l-Evzâʿî, İḫtilâfü Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Mebsûṭ, Kitâbü'l-Ḥücce, el-Aṣl, es-Siyerü'l-kebîr, el-Câmiʿu'l-kebîr, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, ez-Ziyâdât gibi eserleri o dönemden günümüze ulaşan teliflerdir. Öte yandan Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin fıkıh usulü alanındaki bazı tartışmaları kayda geçirdikleri, ancak bunları kitap haline getirmedikleri bilinmektedir.

Bu dönemde ilmî ehliyeti haiz herkesin dinî konularda görüş bildirmesinde bir engel yoktu. Bu sebeple âlimler kendi ictihadlarını esas alıyorlardı. Halk henüz mezheplere ayrılmadığından müslümanlar istedikleri âlimlerden faydalanıyor ve onlara uyuyordu. Yönetim de belirli bir görüşü desteklemiyordu. Diğer taraftan fukaha arasında belde, hoca ve meselelere yaklaşım gibi sebeplerden kaynaklanan birtakım farklılıklar görülüyordu. İlk zamanlarda ehl-i Hicâz ve ehl-i Irâk şeklinde bölgelere nisbet edilen ekolleşme bu dönemde belirginleşerek ehl-i re'y ve ehl-i hadîs diye adlandırılmıştır. Daha sonraki eserlerde görülen benzer taksimler çoğunlukla bu devrin şahısları üzerinden yapılmıştır. Ancak bu gruplandırmalarda ehl-i re'y ve ehl-i hadîse yüklenen anlamlara göre kişiler bazan ehl-i re'yden sayılırken bazan ehl-i hadîs arasında zikredilmiştir.

Tefsir ilmi sahasında tebeu't-tâbiîn nesli mütekaddimînin son nesli kabul edilir. Bu alanda Mukātil b. Süleyman, Süfyân es-Sevrî, Zeyd b. Eslem, Verkā b. Ömer ve Hüşeym b. Beşîr gibi âlimler öne çıkmış, bunlardan bazıları müstakil tefsirler kaleme almıştır. Kur'ân-ı Kerîm'i baştan sona kadar tefsir eden ilk müfessir olarak tanınan Mukātil b. Süleyman'a ait et-Tefsîrü'l-kebîr günümüze ulaşan örneklerdendir. Bu dönemde rivayet tefsiri yanında dirayet tefsiri de gelişme göstermiş, âyetlerin tefsiriyle birlikte Kur'an'ın metniyle ilgili çeşitli filolojik çalışmalar başlatılmıştır. Tebeu't-tâbiîn devri kıraat ilmi bakımından da önemli olup kırâat-i seb'a imamlarından dördü (Medine'de Nâfi' b. Abdurrahman, Basra'da Ebû Amr b. Alâ, Kûfe'de Hamza b. Habîb ve Ali b. Hamza el-Kisâî) bu nesildendir.

Hâriciyye ve Mu'tezile gibi fırkalar tâbiîn döneminde ortaya çıkmışsa da bunların teşekkülü ve kelâm ilminin tedvîni tebeu't-tâbiîn devrinde gerçekleşmiştir. Bu dönemde bir yandan müslümanların çoğunluğunun benimsediği inanç ilkelerine dair eserler yazılırken bir yandan da genel kabullere aykırı itikadî fırka mensuplarının görüşlerine dair risâleler kaleme alınmıştır. Hâriciyye ve Kaderiyye gibi fırkaların doktrinleri karşısında Selef'in bakış açısını ortaya koyan ilk eserin Ebû Hanîfe'nin el-Fıḳhü'l-ekber'i olduğu kabul edilmektedir.

Tebeu't-tâbiîn devrinde yaşayan İbrâhim b. Edhem, Süfyân es-Sevrî, Fudayl b. İyâz, Dâvûd et-Tâî, Şakīk-ı Belhî, Ebû Hâşim es-Sûfî, Râbia el-Adeviyye ve Abdullah b. Mübârek gibi şahsiyetler tasavvuf alanının önde gelen simalarıdır. Tasavvuf ilminin temelleri bu dönemde atılmış, tasavvuf ilmine kaynaklık eden ilk eserler bu dönemde yazılmıştır.

Nahiv ilminde iki büyük ekol olan Basra ve Kûfe mektepleri tebeu't-tâbiîn devrinde teşekkül etmeye başlamıştır. Bu devirdeki Basralı nahiv âlimlerinin en tanınmışları Îsâ b. Ömer es-Sekafî, Ebû Amr b. Alâ, Halîl b. Ahmed, Ahfeş el-Ekber, Sîbeveyhi ve Yûnus b. Habîb'dir. Kûfe'de ise Ebû Ca'fer er-Ruâsî, Ali b. Hamza el-Kisâî, Mufaddal ed-Dabbî ve Kāsım b. Ma'n gibi nahivciler yaşamıştır. Arap dili ve nahvi bunların hazırladığı eserlere dayanmaktadır. III. (IX.) yüzyılın başlarında tebeu't-tâbiîn dönemi sona ermekle birlikte İslâm medeniyetinin teşekkül süreci devam etmiş, artık nesillerin esas alındığı tabakalar değil zaman ve mekânın belirleyici olduğu ayırımlar ön plana çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA:

Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṡü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 611-624; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Kahire 1937, s. 46-48, 152-161; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 323-423; XIV, 243; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 390-403; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, X, 449-452; M. Ebû Zehv, el-Ḥadîs̱ ve'l-muḥaddiṡûn, Kahire 1378/1958, s. 243-315; M. Accâc el-Hatîb, es-Sünne ḳable't-tedvîn, Kahire 1383/1963, s. 219-291; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1392/1972, s. 305-345; Muhammed el-Hudarî, Târîḫu't-teşrîʿi'l-İslâmî, Beyrut 1400/1980, s. 126-184; Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, Tevs̱îku's-sünne fi'l-ḳarni's̱-s̱ânî el-ḥicrî, Kahire 1400/1981, s. 63-71, 289-430; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Ankara 1988, I, 174-268; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Beyrut 1415/1994, s. 28, 186-189, 237-238, 241-243; Arif Ulu, Ebû Yusuf ve Kitâbu'l-Âsâr'ı (yüksek lisans tezi, 1999), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 13-30, 39-67.

Arif Ulu

E. MUHADDİS (المحدّث)

Hadisleri öğrenip rivayet etmekle meşgul olan kimse.

Sözlükte “haber vermek, hadis rivayet etmek” anlamındaki tahdîs masdarından türeyen muhaddis kelimesi terim olarak “rivayet ettiği hadisleri senediyle birlikte nakleden ve bu hadislerin metinlerini ez-bere bilen, senedlerindeki râvilerin güvenilirliği konusunda görüşleri bulunan kimse” demektir. Bazıları, hadis âlimlerinden usulüne uygun şekilde hadis öğrenen ve rivayet eden herkese muhaddis demiştir. Hz. Peygamber’e, ashaba ve tâbiîne nisbet edilen rivayetlere “eser” adını verenler muhaddisi eserî (ehl-i eser) olarak nitelemişlerdir. Hadis usulüne dair ilk kaynaklarda ise muhaddis yerine daha çok ehl-i hadîs ve sâhib-i hadîs terkipleri geçmektedir. Muhaddise “hadisleri her bakımdan iyi bilen âlim” anlamında şeyh ve imam da denilmiştir.

Hadis talebesinin kaç yaşından itibaren hadis dinleyip öğrenmeye ve yazmaya başlayacağı meselesi üzerinde durulmuş, Basralılar on, Kûfeliler on beş veya yirmi, Şamlılar otuz yaşını tamamlamadan hadis tahsiline çıkmayı doğru bulmamışlardır. Bununla beraber mümkün olduğu kadar erken yaşlarda hadis rivayetine başlanabileceği söylenmiş, söylenen sözü anlayıp cevabını verebilecek zihnî olgunluğa eren çocukların dahi hadis öğrenebileceği kabul edilmiştir. Hadis tahsiline karar veren kimsenin bu ilmi önce kendi memleketinde rivayette titiz davranan ve dindarlığı ile tanınan muhaddislerden öğrenmeye başlaması tavsiye edilmiş, onlardan gerekli bilgileri ve âlî rivayetlerini aldıktan sonra diğer yerlerdeki muhaddislerden faydalanmak üzere seyahatlere çıkması uygun görülmüştür. Bir muhaddisin kendi memleketindeki âlimlerle yetinmesi, âlî isnadlı hadislerin rivayetiyle iktifa edip sahalarında otorite olan muhaddislerin nâzil isnadlı sahih rivayetlerini ihmal etmesi doğru bulunmamıştır.

Hadis talebesi olmaya karar veren bir kimsenin öncelikle Ṣaḥîḥayn, ardından Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin es-Sünen’leri ile Tirmizî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’indeki hadisleri okumaya ve anlamaya çalışması, bu arada Beyhakī’nin es-Sünenü’l-kübrâ’sını, Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’i, İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾı başta olmak üzere ahkâma dair hadisleri ihtiva eden câmiʻleri, ayrıca Ahmed b. Hanbel’in Kitâbü’l-ʿİlel’i ile bu konudaki diğer eserleri, Buhârî’nin et-Târîẖu’l-kebîr’i ve İbn Ebû Hâtim’in el-Cerḥ ve’t-taʿdîl’i gibi ricâl kitaplarını, İbn Mâkûlâ’nın el-İkmâl’i gibi isim, lakap, künye ve nisbelerin doğru bir şekilde tesbitine yardımcı olan eserleri okuması uygun görülmüş, ayrıca hadis âlimlerinden bin adet hadis cüzü dinlemiş olması gerektiği söylenmiştir.

Usûl-i hadîs kitaplarında “âdâbü’t-tâlib” ve “âdâbü’l-muhaddis” başlığı altında, hadis öğrenmeye yeni başlayanlarla (tâlip) muhaddis olanların uyacağı esaslar söz konusu edilmiştir. Buna göre hadis öğrenmek isteyen kimse bu işi Allah rızâsını kazanma ve Hz. Peygamber’in sünnetini yaygınlaştırarak ona hizmet etme niyetiyle yapmalı, hadisi menfaatlerine alet etmemeli, Allah rızâsı için öğrenilmesi gereken bir ilmi dünyalık elde etmek için öğrenen kimsenin kıyamet gününde cennet kokusu duyamayacağını (Ebû Dâvûd, “ʿİlim”, 12) unutmamalı, Resûl-i Ekrem’in, âhirette faydası görülecek şeyleri elde etmeye çalışıp bu hususta Allah’tan yardım dilenmesi ve acze düşülmemesi yolundaki tavsiyesini (Müslim, “Ḳader”, 34) tutmalıdır. Allah’tan yardım ve başarı istemeli, kendisini doğru yola ulaştırmasını niyaz etmeli, hadis âlimlerinin ahlâkını öğrenerek onlar gibi yaşamaya çalışmalıdır. Derslerde hocasını dikkatle dinlemeli, ilmine saygı duymalı ve onun hoşnutluğunu kazanmaya gayret

göstermelidir. Bu arada giyiminde ilim ehline yakışır mütevazi kıyafetleri tercih etmelidir. Anlamadığı konuları hocasına sormaktan çekinmemeli, kendisinden daha küçük olanlardan rivayet etmeyi gurur meselesi yapmamalı, yeteri kadar hadis öğrendiğini düşünerek artık kendisinin de muhaddis olduğu zannına kapılmamalıdır. Ayrıca arkadaşlarını iyi seçmeli, öğrendiği bilgileri onlardan esirgememeli, bir hadisi daha çok hocadan duyup rivayet etmek ve bununla övünmek için gereksiz yere zaman harcamamalı, dinleyip yazdığı hadislerin mânasını anlamaya, rivayetlerin sahih ve zayıf olanlarını öğrenmeye gayret etmeli, hadisleri ezberlemeli, onları arkadaşlarıyla müzakere etmeli ve rivayet konusunda titiz davranmalıdır.

Muhaddis, Resûl-i Ekrem'in hadisleri duymayanlara ve bilmeyenlere öğretme yolundaki tavsiyesini dikkate almalı, ilim öğrenmek isteyenlere tevazu göstermeli ve öğrencilerine değer vermelidir. Bir muhaddis iyice yetiştikten sonra da tasnif, telif ve tahrîc çalışmaları yapmalı, eserlerini ortaya çıkarma hususunda acele etmemelidir.

Hadis âliminin makam ve menfaat elde etmek amacıyla devlet adamlarına ilgi göstermesi fitne sebebi sayılmıştır. Ebû Kılâbe el-Cermî, Eyyûb es-Sahtiyânî, A'meş, Ahmed b. Hanbel, İmam Buhârî gibi muhaddisler, ihtiyaç içinde olmalarına rağmen devlet adamlarının ayağına gitmek suretiyle hadis rivayet etme teklifini kabul etmemiş ve onların gönderdiği paralara el sürmemiştir. Muhaddisin ücret karşılığında hadis rivayet etmesi önceleri doğru bulunmamış ve ücret alan kimsenin rivayetinin kabul edilmeyeceği ileri sürülmüştür. Fakat sonraları bunun hadis ilmine ilgiyi azaltacağı düşüncesiyle hadis öğretme karşılığında ücret alınabileceği görüşü benimsenmiştir.

Ebû Bekir b. Ebû Şeybe muhaddis olacak kişinin imlâ yoluyla 20.000 hadis yazması gerektiğini söylemiştir (Râmhürmüzî, s. 377 [Bâbü'l-küttâb]; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ, I, 77; Tecrid Tercemesi'nde bu bilgi, "İmlâ tarikiyle 20.000 hadis yazdıramayan kimse sâhib-i hadîs değildir" şeklinde yanlış kaydedilmiştir [Mukaddime, I, 9]). Ahmed b. Hanbel ise 100.000-200.000 hadis bilene muhaddis denemeyeceğini, 300.000 hadis bilenin ise vasat bir muhaddis sayılacağını ileri sürmüştür (Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ, I, 77). Ancak hadis ilmiyle meşgul olanları ezberledikleri hadislerin sayısına göre değişik lakaplarla anma âdeti ilk devirlerde bilinmediğinden hadis âlimleri böyle bir sıralamayı uygun bulmamış, muhaddisler hadis ilimlerindeki bilgilerine ve ilmî kudretlerine göre itibar sahibi olmuştur (bk. HÂFIZ).

Muhaddisin hadis âlimlerini iyi tanıması, râvilerin tabakalarını, âlî, nâzil ve nisbî ulüv (bedel, muvâfakat, musâfaha ve müsâvat) yoluyla rivayet ettikleri hadisleri bilmesi ve bunlardan seçmeler yapabilecek yeteneğe sahip bulunması, isimlerde tashif yapmamak için râvilerin adlarını, özellikle müştebih, mü'telif ve muhtelif, müttefik ve müfterik olanlara vâkıf olması gerekmektedir. Bir muhaddisin hadislerin metinlerini ezberlemesi, hadislerdeki garîb kelimeleri anlaması ve hadiste ifade edilen şeyi kavraması birinci derecede önemli olduğu gibi hadislerin senedlerini ezbere bilmesi, sahihlerini uydurmalarından ayırması ve râvilerini özellikleriyle tanıması da önemli görülmüştür. Bu vasıfları taşıyan kimse hem muhaddis hem fakih kabul edilmiştir. Muhaddisin rivayet ettiği hadislerden hüküm çıkarabilmesi ve usûl-i hadîs yanında usûl-i fıkhı da bilmesi arzu edilmekle beraber bu niteliğe sahip kimselerin az sayıda bulunduğu, muhaddislerin çoğunun rivayet tekniğini iyi bilmekten öteye geçemediği

görülmektedir. Hadiste yeterli olmayan kimselerin çok sayıda hadis kitabını anlamadan okuması, çok hadisi ezbere bilmesi fazla önemli sayılmamış, rivayet kurallarından haberi bulunmayan ve öğrendiğini yaşamayan kimseler muhaddis kabul edilmemiştir. Bir muhaddiste hadisi dinleme, ezberleme, anlama, onunla amel etme ve başkalarına öğretme şeklinde beş özelliğin bulunması gerekli sayılmıştır. Bazı âlimler muhaddisin rivayetlerin isnadlarını, illetlerini, âlî ve nâzil olanlarını, râvilerin isimlerini bilmesini, birçok hadis ezberlemesini ve birçok hadis kitabını okumasını şart koşarken bir kısmı devrinin şartlarına göre daha müsamahakâr davranarak doğru sözlülükle tanınmayı, bid'atlardan ve büyük günahlardan uzak durmayı yeterli görmüştür. Bazı dönemlerde konuyu bilmeyenler, Sâgânî'nin Meşâriḳu'l-envâr'ı ile Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî'nin Meṣâbîḥu's-sünne'sini okuyanlara muhaddis demişler, bunun yanında İbnü's-Salâh'ın Muḳaddime'sini veya bunun muhtasarı olan Nevevî'nin et-Taḳrîb'ini okuyanları da büyük muhaddis sayarak onlara devrin Buhârî'si gözüyle bakmışlardır (Sübkî, s. 66-67).

Hadis rivayet etme yaşı hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüş, muhaddisin bu işe elli yaşından itibaren başlamasının daha uygun olacağını söyleyenlerin kendi memleketlerinin şartlarını dikkate aldıkları kabul edilmiştir. Rivayet ehliyetinin yaşla değil ilim ve akılla ilgili olduğunu belirten âlimler, hadis rivayet edenlerin bulunmadığı bir bölgede yaşayan muhaddisin bildiği hadisleri nakletmesini gerekli görmüşlerdir. Nitekim Saîd b. Cübeyr, Nehaî ve Ömer b. Abdülazîz gibi muhaddislerin elli yaşına varmadan vefat etmeleri onların erken devirlerden itibaren hadis rivayet ettiklerini göstermektedir. Buhârî'nin ergenlik çağında iken rivayete başlayıp bazı hocalarının hatasını düzelttiği, Mâlik b. Enes'in on yedi yaşında, İmam Şâfiî'nin yine gençlik çağlarında hadis naklettiği bilinmektedir. Öte yandan muhaddisin hâfızasının zayıfladığı ve kendisinde bunama alâmetleri belirdiği zaman rivayeti bırakması uygun görülmüş, sağlam hâfızalarıyla 100 yaşından sonra da rivayette bulunan Hakîm b. Hizâm gibi sahâbîlere, Hasan b. Arefe, Ebü'l-Kāsım el-Begavî ve Ebü't-Tayyib et-Taberî gibi muhaddislere bakarak bazılarının ileri sürdüğü gibi seksen yaş rivayet sınırının sonu olarak kabul edilmemiştir. Bir kısım âlimler muhaddisin hocaları, ayrıca kendinden daha bilgili ve yaşlı hadis âlimleri hayatta iken rivayete başlamasını uygun görmemiş, bunun aksini savunan âlimler ise Resûl-i Ekrem henüz hayatta iken Hulefâ-yi Râşidîn, Abdurrahman b. Avf, Muâz b. Cebel ve Zeyd b. Sâbit gibi sahâbîlerin fetva vermelerini delil olarak zikretmişlerdir.

İyi yetişmiş bir muhaddisin hadis rivayet ederken, özellikle rivayet yollarının en değerlisi kabul edilen imlâ yoluyla hadis okuturken önce abdest alması, kendine çekidüzen verip mecliste baş köşeye oturması, Kur'an okunduktan sonra besmele, hamdele, salâtü selâm ve dua ile rivayete başlaması, yine dua ve hamdele ile dersini bitirmesi, hadisleri anlaşılır bir telaffuzla okuması gerektiği belirtilmiş, rivayete son verirken zühd, edep ve güzel ahlâkla ilgili bazı ibretli hikâyeleri ve şiirleri yine senedleriyle birlikte nakletmesi uygun görülmüştür (ayrıca bk. İMLÂ).

Muhaddis, imlâ meclislerinde rivayet etmek üzere hadis seçerken talebenin ve dinleyenlerin seviyesini dikkate almalı, halkın bulunacağı derste anlaşılması güç hadisler yerine İslâm'ı yaşamayı öğreten hadisler okutmalıdır. Gazzâlî muhaddisin edebinden söz ederken onun hedefinin doğruyu aramak, yalandan uzak durmak, sika râvilerden meşhur olan hadisleri ve

müslümanlara gerekli olan farz, sünnet ve edeple ilgili hususları rivayet etmek, genel kabul görmeyen rivayetlerden uzak durmak, önceki âlimler arasında geçen tartışmalardan söz etmemek, şaka yapmamak, anlaşmazlık ve çekişme konularını en aza indirmek, ilmini idarecilerin ayağına götürmemek, kendi kitabında bulunmayan hadisleri rivayet etmemek, bir hadisi başka bir hadisle birleştirmemek, hadis öğrenimi sırasında faziletli davranışları ve önemli görevleri ihmal etmemek olduğunu söylemiştir (el-Edeb fi'd-dîn, s. 137-138).

Güçlü hâfızalarıyla tanınan muhaddislere her dönemde itibar gösterilmiş, uğradıkları şehirlerde kendilerinden rivayette bulunmak isteyen binlerce hadis talebesinin ve halkın toplandığı meydanlarda hadis rivayet etmeleri sağlanmıştır. Yezîd b. Hârûn için Bağdat'ta kurulan böyle bir meclisi gören devrin halifesi yanındakilere, "İşte asıl mülk ve saltanat budur" demiş (Hatîb el-Bağdâdî, Şerefü aṣḥâbi'l-ḥadîs̱, s. 100), Hârûnürreşîd, Kadı Yahyâ b. Eksem'e rütbesi halifeden daha yüksek birini tanıyıp tanımadığını sorduğu zaman onun hadis rivayet etmekte olan bir muhaddisi göstermesi üzerine halife bunun çok doğru bir tesbit olduğunu kabul etmiştir (a.g.e., s. 99-100). Muhtemelen bu olaylardan hareketle veya Resûl-i Ekrem'in daha sonraki devirlerde gelip hadislerini rivayet edecek olanlara "halifelerim" dediğine dair bir rivayete dayanarak (Heysemî, I, 126) derin hadis bilgisi ve güçlü hâfızasıyla ünlü muhaddisler "emîrü'l-mü'minîn fi'l-hadîs" diye anılmıştır.

Hadis öğrenmek ve öğretmek isteyenlerin uyması gereken kurallara dair çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bunlardan Hatîb el-Bağdâdî'nin Muḫtaṣaru Naṣîḥati ehli'l-ḥadîs̱ ve el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ, Bedreddin İbn Cemâa'nın Teẕkiretü's-sâmiʿ ve'l-mütekellim fî edebi'l-ʿâlim ve'l-müteʿallim adlı eserleriyle İbrahim Hatiboğlu'nun Hadis Usûlü Kaynaklarına Göre Hadis Öğrenim ve Öğretim Âdâbı adlı yüksek lisans çalışması (bk. bibl.) anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA:

Müslim, "Ḳader", 34; Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 12; Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 377; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd Tahhân), Riyad 1403/1983, I-II; a.mlf., Şerefü aṣḥâbi'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Said Hatiboğlu), Ankara 1991, s. 98-105; a.mlf., Muḫtaṣaru Naṣîḥati ehli'l-ḥadîs̱ (nşr. Nasr Ebû Atâyâ, Mecmûʿatü resâʾil fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ içinde), Riyad 1415/1994, s. 109-126; Gazzâlî, el-Edeb fi'd-dîn (a.mlf., el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl içinde), Beyrut 1408/1987, s. 137-138; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 199 vd.; İbnü's-Salâh, Muḳaddime (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1411/1990, s. 419-436; İbn Dakīkul'îd, el-İḳtirâḥ (nşr. Âmir Hasan Sabrî), Beyrut 1417/1996, s. 244-256; Bedreddin İbn Cemâa, Teẕkiretü's-sâmiʿ ve'l-mütekellim fî edebi'l-ʿâlim ve'l-müteʿallim (nşr. Seyyid Muhammed Hâşim en-Nedvî), Amman 1419/1998; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 366; Sübkî, Muʿîdü'n-niʿam ve mübîdü'n-niḳam, Beyrut 1407/1986, s. 66-67, 71-72; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, I, 126; Şemseddin es-Sehâvî, el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti şeyḫi'l-İslâm İbn Ḥacer el-Asḳalânî (nşr. Hâmid Abdülmecîd - Tâhâ ez-Zeynî), Kahire 1406/1986, I, 17-28; a.mlf., Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, II, 309-391; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, II, 125-158; Sıddîk Hasan Han, el-Ḥıṭṭa fî ẕikri'ṣ-ṣıḥâḥi's-sitte, Beyrut 1405/1985,

s. 135-145; a.mlf., Ebcedü'l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, I, 124-134; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 1414/1993, s. 241-246; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 8-12; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 71-76; Hüseyin b. Muhammed Şevât, Medresetü'l-ḥadîs̱ fî'l-Ḳayrevân, Riyad 1411, I, 310-317; İbrahim Hatiboğlu, Hadis Usûlü Kaynaklarına Göre Hadis Öğrenim ve Öğretim Âdâbı (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sıddîk Beşîr Nasr, Ḍavâbiṭü'r-rivâye ʿinde'l-muḥaddis̱în, Trablus 1992, s. 186-191; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 2-6.

M. Yaşar Kandemir

F. RÂVİ (الراوي)

Öğrendiği hadisi rivayet eden kimse anlamında terim.

Sözlükte "su başına gidip su içmek; hadis nakletmek" anlamlarındaki rivâyet kökünden türeyen râvî (çoğulu ruvât), terim olarak "hadisi öğrenen ve onu eda terimlerinden biriyle nakleden kişi" mânasında kullanılır. Terim "hadisi ilk defa söyleyene nisbet ederek rivayet eden kimse", bazan da "hadis hakkında bilgisi olsun veya olmasın onu senediyle rivayet eden kimse" şeklinde müsnidin karşılığı olarak tarif edilmektedir. Râvi kelimesinden fıkhü'r-râvî, adâletü'r-râvî, bid'atü'r-râvî, fısku'r-râvî, cehâletü'r-râvî; çoğulu olan ruvâttan da tesmiyetü'r-ruvât, tabakātü'r-ruvât, hâlü'r-ruvât (ahvâlü'r-ruvât), büldânü'r-ruvât (evtânü'r-ruvât ve büldânühüm) gibi terimler ortaya çıkmıştır. Râvi ayrıca kıraat ilminin terimlerinden olup "kıraatleri imamlardan doğrudan veya başkası aracılığı ile alıp nakleden kişi" anlamında kullanılmıştır (bk. KIRAAT). Râvi kelimesi, "Hz. Peygamber'den duyup öğrendiklerini başkalarına öğreten ve aktaran kişi" mânasında İslâm'ın ilk günlerinden itibaren kullanılıyordu. Resûlullah sözünü dinleyip anlayanların onu başkalarına öğretmesini teşvik etmiş (Müsned, I, 437; Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 10), sahâbîler de Resûl-i Ekrem'den duyduklarını diğer müslümanlara öğretmeyi dinî bir görev kabul etmiştir,

I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısında râvilik büyük önem kazanmıştır. Hadislerin yaygın olarak rivayet edilmeye başlandığı bu dönemde hayatta olan Abdullah b. Amr b. Âs, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî, Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik gibi sahâbîler yalancılara karşı hadisleri koruma konusunda büyük çaba harcamıştır. Bu sahâbîlerin öğrencileri olan Ebü'l-Âliye er-Riyâhî, Saîd b. Müseyyeb, İbrâhim en-Nehaî, Şa'bî ve Muhammed b. Sîrîn gibi muhaddisler hadiste sened sormaya ve râvilerin durumunu araştırmaya yönelmiştir. II. (VIII.) yüzyıl boyunca İbn Şihâb ez-Zührî, Yezîd b. Ebû Habîb, Eyyûb es-Sahtiyânî, Hişâm b. Urve, Abdullah b. Avn, Evzâî, Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Hammâd b. Zeyd, Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî ve Şâfiî gibi hadis otoriteleri râviler üzerindeki araştırmalarını sürdürerek hadislerin senedinde adları geçen râviler hayatta ise her zorluğu göze alarak hadisi onlardan öğrenmeye çalışmıştır.

Râvilerin güvenilir olup olmadığı tesbit edilirken biyografileri yazılmış ve râvilerle ilgili müstakil bilim dalları ve telif türleri ortaya çıkmıştır.

Muhaddisler seneddeki râvileri tabakalar halinde inceleme yöntemini geliştirmişler, en hayırlı nesillerin kendi çağdaşları ile onları takip eden iki nesil olduğunu belirten hadisi (Buhârî, "Şehâdât", 9; Tirmizî, "Fiten", 45) esas almışlar ve ilk üç tabakayı sahâbe, tâbiîn, tebeu't-tâbiîn olarak belirlemişlerdir. Sahâbe nesli hadis rivayeti açısından âdil kabul edilmiştir. Zehebî râvi sahâbîlerin 1500 civarında olduğunu söyler (Tecrîdü esmâʾi'ş-ṣaḥâbe, mukaddime, I, s. c). Sahâbe dönemi, vahyin başlangıcından (m. 610) en son sahâbînin vefat ettiği 110 (728) yılına kadar devam eder. Tâbiîn nesliyle onlardan sonra gelenlerin güvenilir olup olmadığına araştırma sonucunda karar verilir. Başta hadis olmak üzere İslâmî ilimlerin tedvîn, tasnif ve neşrinde önemli görev alan bu ikinci kuşak râvilerin sayısı belli olmayıp muhadramlar da tâbiîlerden sayılır. Bu dönem Hz. Peygamber'in vefatından (11/632) 180 (796) yılına kadar devam eder. Tebeu't-tâbiîn denilen üçüncü nesil râvilerinin de sayısı bilinmemektedir. İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭâʾı ve Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî'nin el-Muṣannef'i başta olmak üzere hadis edebiyatının ilk ciddi ve sistemli ürünleri tebeu't-tâbiîn döneminde (728-835) tasnif edilmiştir. Ardından gelen dördüncü nesil râvileri 260'ta (873), beşinci nesil râvileri 300 (912) yılında sona ermektedir. Hadis tarihinde Kütüb-i Sitte müellifleri olarak bilinen altı hadis imamı dördüncü ve beşinci tabaka râvileri arasında yer alır. Zehebî, sahâbeden başlayarak kendi dönemine kadar (730/1329) yaşayan 2424 hadis hâfızı ve râvisini yirmi sekiz tabakaya (el-Muʿîn, s. 17 vd.), İbn Hacer el-Askalânî ise ilk üç asra ait beş râvi tabakasını isnaddaki yakınlıkları, hocaları, akranları ve daha başka ortak noktaları dikkate alarak on iki tabakaya ayırmıştır.

Bir hadisin sıhhatini tesbitte en önemli unsur râvidir. Senedde yer alan râvilerden biri veya birkaçı güvenilir değilse sıhhat için gerekli sayılan diğer ölçülere bakılmaksızın hadisin sahih olmadığına hükmedilir. Râvilerin güvenilir olması kendilerinde bazı özeliklerin bulunmasıyla mümkündür, bunlarda adâlet ve zabt sıfatlarıdır. Tamamı adâlet sahibi kabul edilen sahâbe dışındaki râvilerde aranan adâlet vasfında müslüman olmak, bulûğa ermiş olmak, akıllı olmak, takvâ sahibi olmak ve mürüvvet (kötü davranışlardan uzak durmak) gibi özellikler bulunur. Bunlardan birinin yokluğu halinde râvi güvenilirliğini kaybeder. Adâlet sahibi râvinin hadisine itibar edilebilmesi için onun zabt vasfına da sahip olması gerekir. Zabt vasfında unutkan ve dalgın olmamak, ezberden rivayet ediyorsa hadisi kusursuz bir şekilde ezberlemiş olmak, kitaptan rivayet ediyorsa kitabını dikkatli bir şekilde yazmış, kontrol etmiş ve korumuş olmak, mâna ile rivayet ediyorsa hadis metninde değiştirdiği kelimelerin mânalarını iyi bilmek ve hadisin mânasında herhangi bir değişikliğe yol açmamak gibi hususlar yer alır. Bu özelliklerden biri veya birkaçında kusuru bulunan râvilerin hadisine itibar edilmez. Adâlet ve zabt özelliklerine sahip olan râviye "sika" (güvenilir) denir ve rivayet ettiği hadisle amel edilir. Bu vasıfları değersiz kılacak nitelikte kusuru veya kusurları varsa "metâin-i aşere" denilen on tenkit noktası açısından durumu araştırılır ve kusuruna uygun ifadelerle değerlendirilerek cerhedilir (râvinin kusurları için bk. DİA, VII, 397).

Râvinin hadisine itibar edilebilmesi için güvenilirliği yanında rivayet ettiği hadisleri muhaddislerce belirlenmiş olan sekiz muteber hadis alma ve nakletme yollarından biriyle almış

olması gerekir (bk. TAHAMMÜL). Özellikle noktalama ve harekelemenin yaygın olmadığı ilk dönemlerde hadisi doğru okuma, tahriften koruma ve yanlış yapmayı önleme açısından büyük önem taşıyan bu usullerden biriyle hadisi alıp nakletmeyen râvinin rivayeti değersiz kabul edilir.

Toplam râvi sayısı hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte rivayetleri kaynaklarda yer alan ve ricâl kitaplarında cerh ve ta‘dîli yapılan 20.000 civarında râvi bulunduğu tahmin edilmektedir. Bunların büyük çoğunluğu rivayet asrı kabul edilen ilk üç asırda yaşamıştır. Rivayetlerin kitaplara yazılıp sahih, zayıf ve uydurmalarının tesbit edilmesinden sonra hadisler artık kitaplardan alınmaya başlandığı için IV. (X.) yüzyıldan sonra cerh ve ta‘dîl prensiplerine göre değerlendirilecek râvi kalmamıştır.

Hadis rivayetini meslek edinen râvilerin belli dereceleri vardır. Hadis öğrenimiyle meşgul olup rivayette bulunabilecek konuma gelenlerin ilk derecesi râvi veya müsnid mertebesidir. Râvi veya müsnidin görevi sadece rivayet etmekten ibaret olduğu için rivayet ettiği hadislerin sened ve metinleri hakkında fazla bilgi sahibi olması beklenmez. Kütüb-i Sitte, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i, Taberânî'nin el-Muʿcemü'l-kebîr'i, Beyhakī'nin es-Sünen'i gibi hadis kitaplarının metinlerini, senedlerini ve senedlerde yer alan râvilerin cerh ve ta‘dîl durumlarını öğrendiğinde râvi muhaddis mertebesine yükselir. Farklı görüşler bulunmakla birlikte bir muhaddis 100.000 hadisi sened ve metinleriyle ezberler, ricâlini de hayatları, cerh ve ta‘dîl durumlarıyla birlikte öğrenirse “hâfız”, aynı şekilde 300.000 hadisi bilecek konuma gelirse “hüccet”, sünnetin tamamına vakıf olursa “hâkim” unvanını alır. Hâkim unvanına sahip râviler arasında en yüksek seviyeye ulaşana “emîrü'l-mü'minîn fi'l-hadîs” denilir.

Cerh ve ta‘dîl kurallarına göre tenkide tâbi tutulan râviler bazı terimlerle değerlendirilmiştir (bk. CERH ve TA‘DÎL). Bu terimlerden hareketle çeşitli tasnifler yapılmıştır. En ayrıntılı kabul edilen İbn Hacer el-Askalânî ve Süyûtî'nin on iki mertebeli râvi tasnifini temelde üç grupta toplamak mümkündür. 1. Sika râviler. Bunlar adâlet ve zabt bakımından kusursuz olan veya rivayetlerini terketmeyi gerektirmeyecek derecede az kusuru bulunan râvilerdir. Bu râvilerin yaptığı cerh ve ta‘dîller kabul edilir, rivayetleri delil olarak kullanılır. 2. Zayıf râviler. Adâlet ve zabt yönünden araştırılan râvi adâlet yönünden hadis rivayetine ehil bulunmazsa cerhedilir ve rivayeti terkedilir. Adâlet yönünden rivayete ehil ise zabt açısından durumu araştırılır. Zabt bakımından râvilerin durumları farklılık gösterir. Bunlar arasında hata ve gafletinin çokluğu yüzünden rivayeti terkedilenler olduğu gibi hata ve gafletinin azlığı sebebiyle sadece zayıf kabul edilenler de vardır. Bu râviler kesin biçimde terkedilmemekle birlikte rivayet ettikleri hadisler delil olarak kullanılmaz. Zayıf râvilerin rivayetlerinin haram ve helâl konusunda delil olarak kullanılamayacağına dair muhaddisler arasında görüş birliği vardır. Ancak onların tergīb ve terhîb, zühd ve âdâb, megāzî ve rikāk konusundaki rivayetleriyle amel etmekte bir sakınca görülmemiştir. 3. Metrûk râviler. Hadis münekkitlerine göre yalan söyleyen, yalanla itham edilen, bid‘ata davet eden, sefahate düşkün olan, çokça yanılan, güvenilir râvilere aykırı rivayette bulunan, rivayet ettiğini iyi bilmeyen ve hatasından dönmeyen râvi terkedilir ve hiçbir rivayeti kabul edilmez.

Literatür. Muhaddisler, II. (VIII.) yüzyıldan itibaren râvilerin hayatını ve güvenilirlik derecesini ele alan eserler yazmışlardır. Bu konudaki ilk çalışmalar Leys b. Sa‘d, Abdullah b. Mübârek ile Velîd b. Müslim'in et-Târîẖ adlı eserleridir (İbnü'n-Nedîm, s. 252, 284; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 303). III. (IX.) yüzyılın başından itibaren râvilerin çeşitli tasniflere tâbi tutulmasıyla birlikte pek çok eser meydana getirilmiş olup bunları şöylece gruplandırmak mümkündür: 1. Tabakat türü eserler. Bunlar râvileri sadece sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn gibi gruplara ayırarak ele alan çalışmalardır. Heysem b. Adî'nin Kitâbü Ṭabaḳāti men revâ ʿani'n-nebî min aṣḥâbih, Ebû Hâtim er-Râzî'nin Ṭabaḳātü't-tâbiʿîn, Müslim b. Haccâc'ın Ṭabaḳātü'ṣ-ṣaḥâbe ve't-tâbiʿîn adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir. Bazı müellifler de sahâbeden başlayarak kendi zamanlarına kadar yaşamış olan râvileri tabakalar halinde incelemiştir. Bunlardan İbn Sa‘d'ın eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ'sı, Halîfe b. Hayyât'ın eṭ-Ṭabaḳāt'ı ve Berdîcî'nin Ṭabaḳātü'l-esmâʾi'l-müfrede mine'ṣ-ṣaḥâbeti ve't-tâbiʿîn ve aṣḥâbi'l-ḥadîs̱'i günümüze ulaşan çalışmalardır. 2. Sika râvileri tanıtan eserler. Ebü'l-Hasan el-İclî ve İbn Hibbân'ın es̱-S̱iḳāt'ı, İbn Şâhin'in Târîẖu esmâʾi's̱-s̱iḳāt'ı ve Zehebî'nin Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ'ı bu türün zamanımıza intikal eden örnekleridir. 3. Zayıf râvileri tanıtan eserler. Buhârî, Ebû Zür‘a er-Râzî ve Nesâî'nin az sayıdaki zayıf râviyi tanıtan eḍ-Ḍuʿafâʾ adlı muhtasar eserlerinden sonra İbn Hibbân Kitâbü'l-Mecrûḥîn, İbn Adî el-Kâmil fî ḍuʿafâʾi'r-ricâl, İbn Şâhin Târîẖu esmâʾi'ḍ-ḍuʿafâʾ adıyla daha hacimli eserler kaleme almış, Zehebî Mîzânü'l-iʿtidâl ve el-Muġnî fi'ḍ-ḍuʿafâʾsında, İbn Hacer el-Askalânî Lisânü'l-Mîzân'ında zayıf râvileri toplamayı hedeflemiştir. 4. Sika ve zayıf râvileri tanıtan eserler. Hicrî ilk beş asırda bu alanda kırktan fazla eser kaleme alındığı bilinmektedir (Ekrem Ziya el-Ömerî, s. 104-109). Yahyâ b. Maîn'in Kitâbü't-Târîẖ'i, Buhârî'nin et-Târîẖu'l-kebîr'i, Fesevî'nin el-Maʿrife ve't-târîẖ'i ve İbn Ebû Hâtim'in el-Cerḥ ve't-taʿdîl'i bunlar arasında en çok bilinenlerdir. 5. Belli bölgelerin râvilerini tanıtan eserler. Bunların en önemlileri Bahşel'in Târîẖu Vâsıṭ, Ebü'ş-Şeyh'in Ṭabaḳātü'l-muḥaddis̱în bi-İṣbahân, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin, Aẖbâru İṣbahân, Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîẖu Baġdâd ve İbn Asâkir'in Târîẖu medîneti Dımaşḳ adlı kitaplarıdır. 6. Belli kitapların râvilerini tanıtan eserler. Çok sayıda eserin kaleme alındığı bu alanda Dârekutnî Ricâlü'l-Buẖârî ve Müslim, İbn Mencûye Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim adlı eserlerinde bir veya iki kitabın râvilerini, Cemmâîlî el-Kemâl, Zehebî el-Kâşif, İbn Hacer el-Askalânî Tehẕîbü't-Tehẕîb'de Kütüb-i Sitte râvilerini tanıtmışlardır. Bunlardan başka Müslim b. Haccâc kendilerinden sadece bir kişinin rivayette bulunduğu râvilere dair el-Münferidât ve'l-vuḥdân, Zehebî râvilerin vefat tarihlerini gösteren el-İʿlâm bi-vefeyâti'l-aʿlâm, İbn Hacer el-Askalânî müdellis râvileri tanıtan Taʿrîfü ehli't-taḳdîs bi-merâtibi'l-mevṣûfîne bi't-tedlîs, Burhâneddin el-Halebî ömrünün sonuna doğru hâfıza kaybına uğramış güvenilir râvilere dair el-İġtibâṭ bi-men rumiye bi'l-iẖtilâṭ adlı eserleri kaleme almış, ayrıca daha özel birtakım râvi gruplarını tanıtmak için çeşitli kitaplar yazılmıştır (bk. DİA, XV, 55-58).

Bunların yanında râvilerin çeşitli durumlarına dair eserler kaleme alınmıştır. Râmhürmüzî el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl beyne'r-râvî ve'l-vâʿî isimli eserini (nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb, Beyrut 1391/1971; 1404/1984) rivayet âdâbına uymayanlara karşı hadis râvilerini uyarmak ve korumak maksadıyla kaleme almış, Hatîb el-Bağdâdî el-Câmiʿ li-aẖlâḳi'r-râvî adlı eserinde (nşr. Muhammed Re'fet Saîd, Küveyt 1401/1981; nşr. Mahmûd et-Tahhân, Riyad 1403/1983) hadis râvilerinin öğretim esnasında uymaları ve uygulamaları gereken kurallar üzerinde durmuş, Süyûtî Tedrîbü'r-râvî'de daha önce ele alınmayan birçok konuyu yazarak râvilere

yardımcı olmayı hedeflemiştir. İbn Hibbân'ın ʿİlelü'l-aḫbâr ve maʿrifetü ruvâti'l-âs̱âr'ı (Riyad 1422/2001), Zehebî'nin Maʿrifetü'r-ruvâti'l-mütekellem fîhim bi-mâ lâ yûcibü'r-redd'i (nşr. Ebû Abdullah İbrâhim Suaydây İdrîs, Beyrut 1406/1986), İbn Hacer el-Askalânî'nin Kitâbü'l-Îs̱âr bi-maʿrifeti ruvâti'l-Âs̱âr'ı (nşr. Ali b. Selim el-Abbâdî, Riyad 1417/1997), günümüzde yapılan çalışmalardan Addâb Mahmûd el-Hameş'in Ruvâtü'l-ḥadîs̱'i (Riyad 1407/ 1987) ve Abdullah Karahan'ın Hadis Râvilerinin Güvenilirliği (Bursa 2005) adlı eseri râvilere dair yapılan pek çok çalışmadan bazılarıdır (ayrıca bk. RİCÂLÜ'l-HADÎS).

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "rvy" md.; Müsned, I, 437; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 252, 284; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 87-163, 298 vd.; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 132 vd., 236-255, 387-399; Zehebî, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, I, 303; a.mlf., Tecrîdü esmâʾi'ṣ-ṣaḥâbe, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), mukaddime, I, s. c; a.mlf., el-Muʿîn fî ṭabaḳāti'l-muḥaddis̱în (nşr. M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1407/1987, s. 17 vd.; İbn Hacer, Taḳrîbü't-Tehẕîb (nşr. Muhammed Avvâme), Halep 1411/1991, s. 74-75; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 299-305; II, 4-63, 125-149; Tecrîd Tercemesi, I, 8, 274-281; Ekrem Ziya el-Ömerî, Buḥûs̱ fî târîḫi's-sünneti'l-müşerrefe, Medine 1405/1984, s. 104-109; M. Accâc el-Hatîb, es-Sünne ḳable't-tedvîn, Beyrut 1401/1981, s. 219-239, 265-275; a.mlf., el-Muḫtaṣarü'l-vecîz fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1411/1991, s. 87-97, 225-236; Subhî es-Sâlih, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ ve muṣṭalaḥuh, Beyrut 1991, s. 75-80, 88-104, 107-110, 127-138, 349-358; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 90, 96, 98, 118, 219, 319-320, 380-381, 406; Es'ad Sâlim Teyyim, ʿİlmü ṭabaḳāti'l-muḥaddis̱în, Riyad 1415/1994, s. 149-190; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", DİA, XV, 55-58.

Mehmet Efendioğlu

G. HÂFIZ (الحافظ)

Hadis nakil ve rivayetini meslek edinip çok miktarda hadisi ezbere bilen kimse.

Hadisleri ezberleme âdeti Resûl-i Ekrem'in meclislerinde başlayıp daha sonra artarak devam etmekle beraber hadis öğrenimiyle meşgul olan on binlerce muhaddis arasında kendisine hâfız unvanı verilebilecek otorite sayısı fazla değildir. Megāzî müellifi ve muhaddis Ebû Ma'şer es-Sindî ile hadis hâfızı Hüşeym b. Beşîr'in belirttikleri gibi hadis hâfızları nâdir yetişen şahsiyetlerdir (Hatîb el-Bağdâdî, II, 173). İbn Şihâb ez-Zührî'ye nisbet edilen, bir hâfızın kırk yılda bir yetiştiği sözü de bu gerçeği ifade etmektedir (İbn Ebû Hâtim, IX, 9). Hatîb el-Bağdâdî'nin hâfızda bulunmasını gerekli gördüğü şartlar, bu unvana sahip muhaddislere neden az sayıda rastlandığını ortaya koymaktadır. Buna göre hâfızın Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri ve bu rivayetlerin senedleri arasındaki farkları iyi bilmesi; muhaddislerin sahih olduğunda ittifak ettikleri rivayetlerle râvilerinin durumunda ihtilâf ettikleri haberleri

ezberlemesi; râviler hakkında kullanılan “hüccet, sika, makbul, vasat, lâ be’se bih, sadûk, sâlih, şeyh, leyyin, zayıf, metrûk, zâhibü’l-hadîs” gibi terimlerin arasındaki farktan haberdar olması; “an fülân, enne fülân” gibi değişik ifadelerle nakledilen rivayetleri birbirinden ayırıp râvilerinin sahâbî veya tâbiî olmasına göre hükmün değişeceğini bilmesi ve râvinin “kāle fülân, an fülân” diye rivayet ettiği haberlerin hocadan bizzat duyularak öğrenilmediğini ve özellikle bunun, rivayet kusurlarını saklayan (müdellis) bir râvi tarafından nakledilmesinin hiçbir değeri olmadığını anlaması; bütün bunlardan başka hadiste geçen bir kelimenin vehim eseri olabileceğini, ancak o hadisin diğer kelimelerinde kusur bulunmadığını bilmesi, metne karışıp âdeta onun bir parçası haline gelen “müdrec” lafızları ötekilerden ayırması gerekir (el-Câmiʿ, II, 173).

Hadis hâfızı Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî ile İbn Hacer el-Askalânî hâfızda aranan şartları daha özlü şekilde belirtmişler, bir hâfızın hadis öğrenmek maksadıyla yaptığı seyahatlerle tanınması, kitaplardan değil bizzat muhaddislerin ağzından hadis öğrenmesi, râvilerin tabakalarını ve mertebelerini, cerh ve ta‘dîl durumlarını iyi bilmesi, hadisin sağlamını sakatından ayırması, bütün bu konularda bildiklerinin bilmediklerinden daha fazla olması, ayrıca çok miktarda hadisi ezberlemesi gerektiğini söylemişlerdir (bk. Sehâvî, I, 30-31). Belirttiği vasıflara sahip bir hâfız görüp görmediği Mizzî’ye sorulduğunda sadece hocası Abdülmü’min b. Halef ed-Dimyâtî’nin (ö. 705/1306) adını verebilmiştir. Hâfızın râviler konusundaki bilgisine gelince onun şeyhlerini (hocalarını), şeyhlerinin şeyhlerini ve her tabakada bildikleri bilmediklerinden fazla olmak şartıyla ilk râviye kadar senedlerdeki bütün râvileri bilmesi gerektiği kabul edilmiştir. Buna göre hâfız unvanını alabilecek kimsenin, çok miktarda hadisi ezberlemesi yanında hadisin hem metni hem de senedi üzerinde fikir yürütüp tahliller yapabilen zeki, anlayışlı ve üstün yetenekli bir kişi olması gerekmektedir. Şeyhleri tâbiîn, şeyhlerinin şeyhleri sahâbî nesli olan tebeu’t-tâbiîn hâfızlarının bilmesi icap eden râvi sayısını binlerle ifade etmek mümkünse de daha sonraki yüzyıllarda yetişen hadis hâfızlarının bilmesi gereken râvi sayısı on binleri geçmekte ve hadis hâfızı olmanın gittikçe zorlaştığı görülmektedir.

Hadis hâfızı unvanını alacak kişinin ne kadar hadisi ezbere bilmesi gerektiği konusu ilk dönem âlimlerini fazla meşgul etmemiştir. Zehebî’nin Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ’ında, 1000’den daha az hadisi ezbere bildiği kaydedilen ilk devir muhaddislerinden Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ve Şu‘be b. Haccâc gibi âlimler “hâfız, imam, hüccet”, hatta “emîrü’l-mü’minîn fi’l-hadîs” unvanıyla anılmıştır. En tanınmış hadis hâfızlarının başında sayılan Ebû Hüreyre’nin ezberinde mükerrerleriyle birlikte 5.374 hadis bulunduğu bilinmektedir. İbn Seyyidünnâs’ın, imlâ meclislerinde 20.000 hadis yazmayan kimsenin hadis âlimi kabul edilemeyeceğine dair bir görüşü değerlendirirken söylediği gibi, muhaddislerin lakaplarıyla ilgili olarak verilen rakamları bütün zamanlar için geçerli saymak yerine her devri kendi şartlarına göre değerlendirmek daha isabetli bir yoldur. Ebû Zür‘a er-Râzî’nin birlikte yaptıkları müzakerelerde tesbit ettiğine göre Ahmed b. Hanbel -sahâbe ve tâbiîn sözleri de dahil olmak üzere- mükerrerleriyle birlikte 700.000 (veya bir milyon) rivayeti ezbere biliyordu. Ebû Zür‘a er-Râzî’nin 200.000 tanesini hatasız okuduğu 600.000 rivayeti, Buhârî’nin 100.000’i sahih, 200.000’i zayıf olmak üzere 300.000 rivayeti hâfızasında tuttuğu, İshâk b. Râhûye’nin 70.000 hadisi talebelerine ezbere yazdırdığı, kitaplarında kayıtlı olan 100.000 hadisi de kendi ifadesine

göre “gözünün önündeymiş gibi” bildiği kaydedilmektedir. Talebesi Ebû Dâvûd el-Haffâf’ın belirttiğine göre İshak b. Râhûye ezbere imlâ ettiği 11.000 hadisi öğrencilerine tekrar okumuş ve bu esnada bir tek harf hatası dahi yapmamıştır (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 373). Hâkim en-Nîsâbûrî, bir kimsenin hadis hâfızı unvanını alabilmesi için 500.000 hadisi ezbere bilmesi gerektiğini söylediği halde son devir âlimlerinden Muhammed Abdürraûf el-Münâvî ile Ali el-Kārî, metin ve senedleriyle birlikte 100.000 hadisi ezbere bilenlere hâfız denebileceğini ifade etmişlerdir.

Muhaddisler için kullanılan “hâfız, hâkim, emîrü’l-mü’minîn” gibi unvanları bir ta‘dîl ve tevsik ifadesi saymamak gerekir. Nitekim Zehebî’nin Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ adlı eserinde yer alan her hadis hâfızının güvenilir olmadığı görülmektedir. Onun nâdir yetişen hâfızlardan saydığı Süleyman b. Dâvûd el-Minkārî eş-Şâzekûnî ile “eş-şeyh, el-imâm, el-hâfızü’l-kebîr” ifadeleriyle tanıttığı Ebü’l-Abbas Muhammed b. Yûnus el-Küdeymî’yi “zayıf” ve “çok zayıf” olarak değerlendirmesi, “el-hâfızü’l-evhad” diye andığı Ebû Bişr Ahmed b. Muhammed el-Mus‘abî hakkında “yalancıdır, hadis uydurur” demesi (II, 488-489, 618-619; III, 803-804), her hâfızın aynı zamanda güvenilir bir râvi olmadığını ortaya koymaktadır.

Çeşitli devirlerde en güçlü hadis hâfızlarının kimler olduğunu tesbit etmek üzere tanınmış hâfızlara veya âlimlere sorular sorulduğu, onların da genellikle o yüzyılın en güçlü hâfızlarını üstün taraflarıyla belirttikleri görülmektedir. Nitekim böyle bir soruya muhatap olan Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, devrin ünlü hadis hâfızlarından Ebû Bekir b. Ebû Şeybe’nin hadis okutmakta, Ahmed b. Hanbel’in fıkıh bilgisinde, Yahyâ b. Maîn’in hadis toplamakta, Ali b. Medînî’nin de hadisleri bilmede daha üstün olduğunu söylemiştir (Sehâvî, I, 41).

Kaynaklarda, IX. (XV.) yüzyılın başlarından itibaren her devirde yetişen en güçlü hadis hâfızlarının, kendi zamanlarında daha güçlüsünü görmediklerini söyleyerek Asr-ı saâdet’e kadar şu hâfızların isimlerini zikrettikleri belirtilmektedir: Zeynüddin el-Irâkī (ö. 806/1404), Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355), Alâî, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Takıyyüddin İbn Teymiyye, Abdülmü’min b. Halef ed-Dimyâtî, Takıyyüddin İbn Dakīku’l-Îd, Münzirî (ö. 656/1258), Ebü’l-Hasan Ali b. Mufaddal, Cemmâîlî, Ebû Mûsâ el-Medînî (ö. 581/1185), Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir, Kıvâmüssünne et-Teymî, İbnü’l-Kayserânî, Muhammed b. Fütûh el-Humeydî (ö. 488/1095), İbn Mâkûlâ, Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah İbn Mende (ö. 395/1005), Dârekutnî, Ebû İshak İbrâhim b. Hamza el-İsfahânî, Ebû Ali en-Nîsâbûrî, İbnü’l-Ciâbî, İbn Ukde, Ahmed b. Yahyâ et-Tüsterî, İbn Huzeyme, Nesâî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebû Zür‘a er-Râzî (ö. 264/878), Buhârî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Vekî‘ b. Cerrâh (ö. 197/812), Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî, Eyyûb es-Sahtiyânî, İbn Şihâb ez-Zührî, Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ve Ebû Hüreyre. Zehebî, Ebû Hüreyre’den başlayarak kendi tabakasından İbn Seyyidünnâs’a (ö. 734/1334) kadar olan ve çoğu yukarıda zikredilmeyen bazı hâfızları yirmi dört tabakaya ayırarak adlarını vermiştir (Zehebî, el-Mûḳıẓa, s. 68-72). Müteahhir devirlerin en büyük hadis hâfızının İbn Hacer el-Askalânî olduğu kabul edilmekte, hâfız dendiğinde sadece İbn Hacer hatıra gelmekte, hâfızlık müessesesinin ise Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî (ö. 902/1497) ve Süyûtî ile (ö. 911/1505) son bulduğu belirtilmektedir.

Muhaddisler, hadis hâfızının çok miktarda hadis ezberleyip râviler hakkında geniş bilgi sahibi olmasını ön planda tuttukları, fakihler ise hadis bilgisi yanında hadisin fıkhî yönünü anlamasını ve fıkhî metinleri iyi bilmesini gerekli gördükleri için bu iki grup âlim kimlerin hadis hâfızı olduğu hususunda farklı düşünmüştür. Fakihlerin anlayışına göre hadis hâfızı olan tanınmış âlimler arasında Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Bâcî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Kādî İyâz, Nevevî, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr yer almaktadır.

Hadis hâfızlarına dair yazılan eserlerin ilki, bilindiği kadarıyla Endülüslü muhaddis Ebü'l-Velîd İbnü'd-Debbâğ'ın (ö. 546/1151) Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ min ehli'l-ḥadîs̱ adlı eseridir. İbn Şihâb ez-Zührî'den (ö. 124/742) Ebû Tâhir es-Silefî'ye (ö. 576/1180) kadar olan hâfızların yer aldığı kaydedilen eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Aynı yüzyılda Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Kibârü'l-ḥuffâẓ adlı alfabetik eserinde (Beyrut 1406/1986) yetmiş dokuz hâfızın kısa biyografisini kaydetmiştir. İbnü'l-Mufaddal'ın (ö. 611/1214) mahiyeti hakkında bilgi bulunmayan el-Erbaʿûn fî ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ adlı çalışması Zehebî'yi bu konuda bir eser yazmaya yöneltmiş (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 67), böylece bu alanın en önemli eseri olan Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ meydana gelmiştir. Sahâbe neslinden Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî'ye kadar (ö. 742/1341) 1176 hâfızı yirmi bir tabaka halinde bir araya getiren esere on kadar zeyil yazılmış, Süyûtî bu kitabı Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ adıyla ihtisar etmiştir (nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 1393/1973; nşr. Lecne mine'l-ulemâ, Beyrut 1403/1983). İbn Nâsırüddin (ö. 842/1438), kendi devrinden başlamak üzere tanınmış hadis hâfızlarını 1000 beyitte ele aldığı eserine Bedîʿatü'l-beyân ʿan mevti'l-aʿyân adını vermiş (Brockelmann, GAL, II, 92), daha sonra bu çalışmasını et-Tibyân li-Bedîʿati'l-beyân adıyla şerhetmiştir (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1422, müellif hattı; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1234).

BİBLİYOGRAFYA:

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IX, 9; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, II, 168-175; İbnü'l-Cevzî, el-Ḥas̱ ʿalâ ḥıfẓı'l-ʿilm, Beyrut 1406/1986; İbn Kudâme el-Makdisî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, I, 52-56; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 373; XIII, 302; XXII, 67; a. mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 488-489, 618-619; III, 803-804; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 205-206; a.mlf., el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 68-72; Sübkî, Ṭabaḳāt, X, 220-223; Sehâvî, el-Cevâhir ve'd-dürer (nşr. Hâmid Abdülmecîd - Tâhâ ez-Zeynî), Kahire 1406/1986, I, 28-45; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, I, 48-52; II, 399; Ahmed M. Şâkir, el- Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 155-156; Brockelmann, GAL, II, 92; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 323-324; II, 1022; a.mlf., et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), III, 28-31, 37, 208-209; Abdülhâdî Ahmed el-Hüseysin, Meẓâhirü'n-nehḍati'l-ḥadîs̱iyye fî ʿahdi Yaʿkūb el-Manṣûri'l-Muvaḥḥidî, Tıtvân 1403/1983, I, 225-226; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1986, s. 60-63; Sa'dî el-Hâşimî, Ebû Zürʿa er-Râzî ve cühûdüh fi's-sünneti'n-nebeviyye, Medine 1409/1989, I, 205-210; Abdülfettâh Ebû Gudde, Ümerâʾü'l-müʾminîn fi'l-ḥadîs̱, Halep 1411, s. 126-132; Sıddîk Beşîr Nasr, Ḍavâbiṭü'r-rivâye ʿinde'l-muḥaddis̱în, Trablus 1992, s. 129-134; Mahmûd Saîd Memdûh, Tezyînü'l-elfâẓ bi-tetmîmi ẕüyûli Teẕkireti'l-ḥuffâẓ, Beyrut 1413/1993, s. 5-32.

H. HÂKİM (الحاكم)

Hadis ilminde üstün seviyeye ulaşmış kimse.

Hadis ilmiyle meşgul olanlar bu ilimde ulaştıkları seviyeye göre "tâlib, müsnid, muhaddis, hâfız, hüccet, hâkim" gibi unvanlarla anılmışlardır. "Hüküm veren" anlamına gelen ve daha çok kadılara verilen bir unvan olan hâkim unvanını (Hasan Paşa, s. 254) müteahhir bazı usulcüler, derin hadis bilgisiyle âlimler arasında ileri seviyeye ulaşan muhaddisler hakkında kullanmışlardır. Abdülfettâh Ebû Gudde ise bunu hatalı bulmaktadır (Cevâbü'l-Ḥâfıẓ Ebî Muḥammed, s. 126, 129, 132-133). Zira ona göre bu unvan kadılık görevinde bulunanlar hakkında kullanılmakta olup Hâkim en-Nîsâbûrî'ye de kadılık yapması (İbn Hallikân, IV, 281) sebebiyle verilmiştir.

Hadis ilminde hâkim seviyesine ulaşabilmek için rivayet edilen bütün hadisleri metin, sened, râvilerin durumu ve diğer yönleriyle bilmek gerekir. Buna göre hâkim terimi hüccet de dahil olmak üzere muhaddisler hakkında kullanılan unvanların en üstünü sayılmaktadır (Tehânevî, s. 30).

Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim b. Haccâc, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Nesâî, Ebû Îsâ et-Tirmizî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve Hâkim en-Nîsâbûrî hâkim seviyesine ulaşmış muhaddislerden kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "ḥkm" md.; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 281; Ali el-Kārî, Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, İstanbul 1327, s. 3; a.mlf., Cemʿu'l-vesâʾil fî şerḥi'ş-şemâʾil, Beyrut, ts. (Dârü'l-Maʻrife), I, 6; Bâcûrî, el-Mevâhibü'l-ledünniyye ʿale'ş-Şemâʾili'l-Muḥammediyye, Kahire 1318, s. 4; Tecrid Tercemesi, I, 8; Tehânevî, Kavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 30; Abdullah b. Hüseyin Hâtır el-Adevî, Ḥâşiyetü Laḳṭi'd-dürer, Kahire, ts., s. 5; Hasan Paşa, el-Elḳābü'l-İslâmiyye fi't-târîḫ ve'l-ves̱âʾiḳ ve'l-âs̱âr, Kahire 1409/1989, s. 254; Ebû Gudde, Cevâbü'l-Ḥâfıẓ Ebî Muḥammed ʿAbdi'l-ʿaẓîm el-Münzirî el-Mıṣrî, Halep 1411, s. 126, 129, 132-133; Mücteba Uğur, Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 117.

Mücteba Uğur

2. 2. RÂVİ'NİN ÖZELLİKLERİ

A. ADÂLET العدالة

Ahlâk, fıkıh ve hadis alanlarında birbirine yakın anlamlarda kullanılan bir terim.

HADİS. Bir hadis terimi olarak adâlet, rivayetlerinin kabul edilebilmesi için râvide bulunması gereken müslüman ve âkil bâliğ olma gibi şartlar yanında, onu küçük düşüren bütün

davranışlardan uzak olmasını sağlayan mânevî ve ahlâkî özelliklerini de içine alır. Bu anlamdaki adâlet, çoğunlukla, râvide aranan zihnî özellikleri ifade eden zabt* terimi ile birlikte kullanılır.
Bir râvide adâlet vasfının bulunması gerektiği, Bakara (2/282) ve Hucurât (49/6) sûrelerindeki iki âyet ile bazı hadislerden çıkarılmıştır (bk. Süyûtî, I, 300-303). Hadis rivayeti gibi son derece titizlik, dikkat ve bilhassa dürüstlük isteyen bir konuda adâlet vasfının aranması aklî ve mantıkî bakımdan da bir mecburiyettir. Buna göre râvilerde bu vasıf daha sahâbe devrinden beri aranmış olmalıdır. Ancak sahâbîlerin adâleti Kur'an ve hadisle sabit olduğu için, sadece bunlara mahsus olmak üzere, daha çok zabt sıfatı üzerinde durulmuştur. Genel olarak, Hz. Ali ile Muâviye arasında meydana gelen savaşlardan sonra hadis rivayetinde özellikle adâlet vasfının arandığı görülmektedir. Bir râvinin âdil olarak nitelendirilebilmesi için aşağıdaki şartların bulunması gerekir:

1. Müslüman olmak. Hadis İslâm dininin ana kaynaklarından biri olduğu için bu ilimle uğraşan kimsenin müslüman olması şarttır. Kâfirin hadis öğrenmesi câiz ise de rivayeti ancak müslüman olduktan sonra kabul edilebilir.

2. Akıl. Bu vasıfla, râvinin söyleneni anlayıp doğru cevap verebilme kabiliyeti (temyiz) kastedilir. Buna göre temyiz çağından küçük çocukların (genel olarak beş yaşından küçük olanların) ve delilerin hadis öğrenmeleri ve hadis rivayet etmeleri kabul edilemez. Hadis öğrenmek için temyiz kabiliyeti yeterli ise de hadis rivayetinde bunun yanında bulûğ şartı da aranır. Ancak mümeyyiz çocuğun, sırf nakle dayanan rivayetleri nazarı itibara alınmamakla birlikte, müşahede ile ilgili rivayetlerinin kabul edilebileceği söylenmiştir.

3. Mükellef olmak. Râvinin, rivayetin önemini ve yaptığı işin sorumluluğunu anlayabilmesi için âkil bâliğ olması veya on beş yaşını doldurmuş bulunması gerekir.

4. Takvâ. Takvâ burada râvinin büyük günahlardan kaçınması, küçük günahlarda ısrar etmemesi mânasındadır. Buna göre, ister hadis konusunda ister hayatın başka alanlarında olsun, yalan söyleyen ve fısk* içinde bulunan kimsenin rivayetleri kabul edilemez. Özellikle Hz. Peygamber hakkında yalan söyleyen kimsenin, daha sonra tövbe etse bile, rivayeti bir daha muteber sayılmaz. Aynı şekilde bid'atçının rivayeti de ancak bazı şartlarla kabul edilebilir.

5. Mürüvvet (mürûet). Râvinin şahsiyet sahibi olması, kişiliğini zedeleyen iş ve davranışlardan uzak bulunması demektir. Bu vasfın sınırları, İslâm'ın genel ilkelerine uygun örflere bağlı olarak cemiyetlere göre değişir.

Bu şartları taşıyan hür ve köle, kadın ve erkek her râvi âdil (veya adl) sayılır. Hadis usulünde bir râvinin belirtilen şartları taşıdığının bilinmesi (adâlet-i zâhire) yeterli sayılmış, onun bu nitelikleri gerçekten taşıyıp taşımadığının (adâlet-i bâtıne) tesbit edilmesi imkânsız görülmüştür.

Bir râvinin adâleti ya yetkili bir kimsenin ifadesiyle (sarâhaten) veya bazı durumların onun âdil olduğunu ortaya koymasıyla (hükmen) bilinir. Hadis âlimlerinin çoğunluğuna göre, bir râvinin âdil olduğunu söyleyen veya buna hükmeden kimsenin (muaddil), bu işin ehli, dikkatli ve araştırıcı olması halinde, erkek veya kadın, hür veya köle olduğuna bakılmaksızın râvi

hakkındaki hüküm ve şehadeti muteber sayılır. Ancak Medine âlimlerinin çoğu köle ve kadının ta‘dîl*ini kabul etmemişlerdir. Bu konuda oldukça müsamahakâr düşünenler de vardır. Bunlara göre ilim (hadis) öğrenimi ile tanınan herkesin, aksi vârit olmadıkça adâletine hükmetmek gerekir. Muhaddislerin ittifakla kabul ettikleri görüşe göre ise râvinin adâlet sahibi olarak şöhret kazanmış olması, onun âdil sayılması için yeterli bir gerekçe olduğundan, artık hakkında ayrıca bir araştırma yapmaya gerek yoktur.

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü'l-Esîr, Câmiu'l-usûl (nşr. Abdülmecîd Selîm#Muhammed Hâmid el-Fakkı), Beyrut 1400/1980, I, 36; Sehâvî, Fethu'l-mugıs, Kahire 1388/1968, I, 271; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1379/1959, I, 300-303; Ali el-Karî, Mustalahâtü ehli'l-eser, İstanbul 1327, s. 51, 120; Nûreddin Itr, Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs, Dımaşk 1399/1979, s. 79; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 17.

Abdullah Aydınlı

B. ZABT (الضبط)

Râvinin hocasından öğrendiği hadisi başkasına rivayet edinceye kadar ezberinde saklaması anlamında hadis terimi.

Sözlükte "bir şeyi sıkı tutmak; bir sözü iyice belleyip ezberlemek, kaydetmek" anlamındaki zabt kelimesi hadis terimi olarak râvinin kabul görmüş tahammül yollarıyla aldığı bir rivayeti, herhangi bir tereddüde düşmeden ve değişiklik yapmadan hocasından aldığı gibi nakletme özelliğini ifade eder. Zabtın ezber zabtı (zabtu's-sadr) ve kitap zabtı (zabtu'l-kitâb) olmak üzere iki çeşidi vardır. Birincisi, rivayetleri ezberleyerek öğrenen kimsenin bu rivayetleri ezberden aktarabilecek şekilde hıfzetmesi, ikincisi hadisleri yazarak öğrenen kişinin bunları önce yanlışsız yazması, ardından aslıyla mukabele ettikten sonra her türlü değişiklikten koruyarak rivayet etmesi anlamına gelir. Ezber ve kitap zabtıyla ilgili dikkat edilmesi gereken birtakım hususlar vardır. Meselâ yaşlılıkta görülen, meseleleri karıştırma hali (ihtilât) ezber zabtıyla ilgili önemli bir sorundur. İhtilâta düşen râvilerin bu duruma gelmeden önceki rivayetleriyle daha sonraki rivayetleri farklı olabilir. Bu râvilerin önceki rivayetleri kabul edilirken sonraki rivayetleri kabul görmez. Kitap zabtıyla ilgili olarak da meselâ ödünç verilen veya kaybolan kitaplara herhangi bir ilâve yapılması ihtimali bulunduğundan kitapları yanlarında olmayan kimselerin rivayetlerine ihtiyatla yaklaşılır. Normal şartlar altında kitaptan rivayet ettikleri halde kitapları doğal âfetlerde yıpranan veya görme kabiliyetini yitirdikleri için kitaplarını düzgün okuyamayan kimselerin hâfızadan rivayetleri esnasında birçok zabt kusuru işledikleri tesbit edilmiş ve onların bu rivayetleri benimsenmemiştir.

Ezber zabtında önce rivayeti ezberlemek, ezberledikten sonra nakledinceye kadar hâfızada tutmak üzere iki aşama vardır. Bazı âlimler zabtı rivayetlerin zâhirini (sözlük anlamını) ve bâtınını (fıkhî anlamını) kavrama şeklinde ikiye ayırmışlarsa da (meselâ bk. İbnü'l-Esîr, I, 35) hadislerin mâna ile rivayeti câiz olduğundan çoğunluğa göre râvi için şart koşulan zabt, lafızların ezberlenmesi anlamındaki zabt-ı zâhirdir. Bir râvinin makbul olabilmesi için adalet

sahibi (âdil) olmanın yanı sıra zabt sahibi (zâbıt) olması da gerekir. Râvinin zabt sahibi olduğu rivayetlerinin âdil ve zâbıt râvilerin rivayetlerine uygun olması, hadisi aldığı kimseye sorularak kontrol edilmesi, bir rivayetin râviden farklı zamanlarda alınması suretiyle karşılaştırma yapılması, kendisinden o hadisi duyan ikinci bir şahit istenmesi, râvinin imtihan edilmesi yahut yazılı kaynağa başvurulması gibi çeşitli yollarla bilinir. Her râvinin zabt gücü aynı olmadığı gibi zabt kusurları da aynı değildir. Bu sebeple ilim adamları zabtının kuvvetli veya zayıf oluşu itibariyle râvileri çeşitli derecelere ayırmışlardır. Bu durum hadislerin sıhhati yönünden değerlendirilmesinde önemli ölçüde etkili olmuştur.

Bir râvinin rivayetlerinin diğer sahih rivayetlere uygunluğu araştırılırken lafız değil mâna ve muhteva esas alınır. Nâdiren karşılaşılan hatalar râvinin zabtına zarar vermez. Fakat yeteneksizlik, hâfıza zayıflığı yahut dikkatsizlik gibi sebeplerle sık sık hata yapan râvinin zabt özelliğini kaybettiğine hükmedilir. Çok hata etmesi, hatalarının doğrularından fazla olması durumunda bu râviden rivayeti câiz görmeyen muhaddisler olduğu gibi câiz görenler de vardır. Hatanın tesbiti görüşe bağlıdır, dolayısıyla bir râvinin çok hata etmesiyle ilgili farklı görüşlerin ortaya çıkması mümkündür. Cerhta‘dîl eserlerinde bazı râviler hakkında olumlu ve olumsuz kanaatlerin birlikte kaydedilmesinin sebebi çoğunlukla budur.

Râvinin cerhedilmesine yol açan zabt sıfatıyla ilgili kusurlar galat, gaflet, vehim, sika râvilere muhalefet ve hâfıza bozukluğudur. Bunlar “metâin-i aşere” diye bilinen on cerh sebebinden beşini oluşturur. Râvi bu kusurlardan biri veya birkaçı ile tenkit edilirse zabt özelliğini yitirir ve rivayet ettiği hadis delil olarak kullanılmaz. Meselâ Şu‘be b. Haccâc’a göre tanınmış râvilerden onların rivayeti olduğu bilinmeyen çok hadis rivayet eden ve çok fazla galatı tesbit edilen, hata yaptığında görüş birliğine varılan râvilerin hadisleri terkedilir. Abdullah b. Mübârek de galatı çok olduğu halde hatasından dönmeyen ve hadisi iyi ezberleyemediği halde hâfızasından rivayet eden kimselerden hadis rivayet edilmeyeceğini bildirmiştir. Müslim b. Haccâc cerh sebepleri arasında diğer râvilere çokça muhalefet, fâhiş hata, hıfz ve itkān sahibi olmama gibi kusurlara işaret ettikten sonra ehl-i hadîs tarafından itham edilenlerle rivayetlerinde çok galat veya münker bulunan kimselerden hadis nakletmediğini belirtmektedir (“Muḳaddime”, s. 5-7). Tirmizî ise cerhe yol açan zabt kusurları arasında gaflet ve ezber kusurundan (sûü’l-hıfz) söz etmiştir (el-ʿİlel, V, 742-743). İbn Ebû Hâtim er-Râzî de âdil oldukları halde hadisleri delil kabul edilemeyecek râvilerde görülen zabt kusurları arasında gaflet, vehim, sehiv, galat ve sûü’l-hıfz gibi cerh sebeplerinden söz eder (el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 5-10).

İbn Hibbân râvilerin cerhedilmesini gerektiren zabt kusurlarına geniş yer vermiş, birçok sebep üzerinde durmuştur. Sâlih ve âbid kimselerin mürseli merfû, müsnedi mevkuf şeklinde rivayet edip isnadları değiştirecek kadar gaflet içinde olmaları, bazı râvilerin hayatlarının sonlarında ihtilâta, bazılarının ise telkine mâruz kalmaları, kitaplarını kaybedenlerin hâfızadan rivayet etmeleri yüzünden çeşitli hatalara düşmeleri, yaptıkları hataların kendilerine bildirilmesine rağmen hatada ısrar etmeleri, hadis yazarken nokta veya harekeleri değiştirmeleri, bir hadisi diğer bir hadise karıştırmaları, fakih olmayan sika bir hâfızın hıfzından rivayet etmesi, isnadları bildiği halde metinleri yeterince bilmemesi, rivayetinde sika olduğu halde hıfzından rivayet eden fakih râvinin isnadlara yeterince vâkıf olmaması gibi hususlar onun saydığı zabt kusurları arasındadır (el-Mecrûḥîn, I, 58-84). Hatîb el-Bağdâdî ise zayıf râvilerden rivayet, ihtilât, galat, vehim, gaflet, telkine açık olma, tesâhül, genellikle şâz, münker ve garîb hadisleri rivayet etme,

zabt ve dirâyeti olmayan âbid kimselerden rivayette bulunma gibi zabt kusurlarından bahseder (el-Kifâye, s. 246-264).

Mevzû ve maklûb rivayetlerine rastlanan râvileri beş kısma ayıran Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî bunlardan ilk dördünde zabt kusurları bulunan râvileri zikretmektedir. Ona göre gaflet, çok hata yapma, ihtilâta mâruz kalma ve telkine açık olma şeklindeki bu kusurlar birçok uydurma rivayetin ortaya çıkmasına yol açmıştır (el-Mevżûʿât, I, 35-37). İbnü's-Salâh'a göre bir râvinin zabt sahibi sayılabilmesi için son derece dikkatli olması, hıfzından rivayet ediyorsa hadisi iyi ezberlemesi, kitabından naklediyorsa yazdığını iyi zabtetmesi, mâna ile rivayet ediyorsa mânayı bozan değişiklikleri bilmesi şarttır. İbnü's-Salâh gerek hadis dinlerken gerekse rivayet ederken uyuklama vb. gevşeklik halleri içine düşenlerin, nakillerinde birçok şâz ve münker rivayet bulunanların, rivayet ettikleri hadisleri sık sık unutmakla bilinenlerin, hatası kendisine açıklandıktan sonra hatadan dönmeyenlerin rivayetlerini kabul etmez (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 104-127).

BİBLİYOGRAFYA:
Tirmizî, el-ʿİlel (es-Sünen içinde), İstanbul 1413/1992, V, 742-743; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, I, 5-10; İbn Hibbân, el-Mecrûḥîn (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Riyad 1420/2000, I, 58-84; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine-Beyrut 1397/1977, s. 52-53, 62; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. M. Hâfız et-Ticânî), Kahire 1972, s. 246-264; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389, s. 135-153; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1386/1966, I, 35-37; İbnü'l-Esîr, Câmiʿu'l-uṣûl (nşr. M. Hâmid el-Fıkī-Abdülmecîd Selîm), Beyrut 1400/1980, I, 35; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 104-127; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1399, I, 304; Tecrîd Tercemesi, Mukaddime, I, 296-337; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi'l-muḥaddis̱în, Cidde 1405/1985, I, 134-150; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 159; Fârûk Hamâde, el-Menhecü'l-İslâmî fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl, Rabat 1409/1989, s. 209-228; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkîdi, İstanbul 1997, s. 98-109.

Bünyamin Erul

C. RİHLE (الرحلة)

Hadis öğrenmek için yapılan yolculuklara verilen ad.

Sözlükte "yola koyulmak; bir şeyin sırtına binmek" anlamlarındaki rahl kökünden türeyen rihle kelimesi, terim olarak "hadis öğrenmek (talebü'l-hadîs) ve râvi hakkında bilgi edinmek için seyahate çıkma" mânasında er-rihle fî talebi'l-hadîs şeklinde kullanılır. Bu yolculuğa çıkan kimseye râhil, bu maksatla çok yolculuk yapanlara rahhâle, ruhle, cevvâle, tavvâfü'l-ekālîm denir. Rihle muhaddislerle görüşmek, mevcut rivayetleri derlemek ve hadisle ilgili bilgilere ulaşmak amacıyla yolculuk yapmayı da ifade eder. Tanınmış pek çok musannif, önceki hadis mecmualarında mevcut hadisleri dinlemek ve rivayet icâzeti almak üzere uzun yolculuklara çıkmıştır (Sezgin, s. 37, 75-77). Goldziher, rihleyi ilk üç asırda çeşitli bölgelerdeki şifahî hadis kültürünü derlemek için yapılmış faaliyetler olarak kabul etmiş olup (Muslim Studies, II, 165-

167) onun bu değerlendirmesi, ilk üç asırdaki ilim yolculuklarını sadece şifahî rivayetlerle sınırlı tutması ve yerel hadis kültürünü toplama şeklinde algılaması dolayısıyla yanlıştır.

Rihlenin meşruiyetine, genellikle Kur'ân-ı Kerîm'de anlatıldığı üzere Hz. Mûsâ'nın yol arkadaşı gençle birlikte ilim uğrunda yolculuk etmesi (el-Kehf 18/60-82) ve bir bedevînin Resûl-i Ekrem'e gelerek elçisinin söylediği sözleri tahkik etmesi (Müslim, "Îmân", 12) delil gösterilmiştir. Buhârî ise el-Câmiʿ u'ṣ-ṣaḥîḥ'inde ("ʿ İlim", 26), bir kadının Ukbe b. Hâris'e hem kendisine hem yeni evlendiği hanımına süt emzirdiğini söylemesi üzerine onun bu iddiayı Resûl-i Ekrem'e sormaya gelişini rihleye delil gösterir. Rihlenin aklî dayanağı ise elde edilen âlî isnadlar sayesinde seneddeki râvi sayısının azalması sebebiyle rivayetteki yanılgı ihtimalinin de azalacak olmasıdır. Öte yandan bazı hadis âlimleri, daha çok râvinin tenkidiyle meşgul olmanın münekkidi daha derin araştırmaya ve titiz davranmaya sevkedeceği gerekçesiyle nâzil isnadı makbul saymış, fakat daha fazla rivayet toplamak amacıyla yapılan rihleyi gereksiz bulmuştur. Rihlenin âlî isnad elde edilmesi yanında bir diğer faydası da meşhur hadis hâfızlarıyla tanışarak onlardan faydalanmaktır (Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ, II, 223).

Rihlenin ilk uygulamaları Resûl-i Ekrem dönemine kadar gider. Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu duyan bazı kimseler onu tanımak, Kur'an'ı, İslâm esaslarını ve yeni dinin tatbikatını öğrenmek maksadıyla yanına gelirler, ihtiyaç duydukları bilgileri öğrendikten sonra kabilelerine dönüp oradakilere anlatırlardı. Her ne kadar bu seyahatler İslâmiyet'i öğrenmeye yönelik ise de bu vesileyle hadis de öğrenilir ve diğer insanlara öğretilirdi. Bilinen anlamıyla rihle faaliyeti başlamadan önce özellikle hac ve umre ziyareti dolayısıyla Hicaz'a gelenler, gerek yolculukları sırasında gerekse mukaddes topraklarda hadis ehliyle karşılaşıp onlardan hadis öğrenirlerdi. Rihlenin daha çok rivayet almak veya rivayeti teyit etmek amacıyla yapılması tâbiîn dönemine rastlar. Ancak bazı çağdaş müelliflerin iddialarının aksine (Hamza Abdullah Melîbârî, s. 87-88) Hz. Peygamber'in vefatından sonra hadis öğrenmek için hac güzergâhı dışında yolculuk yapılması işi bazı sahâbîlerle sınırlı değildir. Ashabın kendi aralarındaki yolculukları, Resûlullah'tan bizzat duydukları haberleri arkadaşlarının bilgisiyle kontrol etme ve duymadıkları bir haberi ilk ağızdan dinleme düşüncesine dayanmaktaydı. Resûl-i Ekrem'in ilim öğrenmeye teşvik etmesi ve ashabın bir tek hadis için bile seyahate çıkması tâbiîn neslini etkilemiş, onların bu uygulaması VI. (XII.) yüzyılın başlarına kadar sürmüştür.

Hadislerin II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda büyük ölçüde hadis külliyatı şeklinde derlenmesinden sonra da rivayetin geçerli olabilmesi için hadislerin bizzat hocadan alınması şartı aranmış ve bu amaçla rihlelere devam edilmiştir. Hıfz, kitâbet ve icâzetin birbirini takviye edecek biçimde varlığını sürdürmesinde rihle çok önemli katkılar sağlamış, ancak zamanla yazma işinin belirli esaslara bağlanması, icâzetle kitaptan rivayete izin verilmesi, kitaba olan güvenin artması gibi hususlar rihlelerin azalmasına yol açmış ve Ebû Abdullah İbn Mende (ö. 395/1005) yoğun rihle döneminin son temsilcilerinden sayılmıştır. II-IV. (VIII-X.) yüzyıllar arasında en hareketli dönemini yaşayan rihle geleneği kısmen devam etmiş, büyük hadis mecmualarının tasnif edilmesinin ardından V. (XI.) yüzyılın ortalarından itibaren medreselerin, VI. (XII.) yüzyılın ortalarından itibaren dârülhadislerin kurulmasıyla ilim yolculuğuna çıkma

âdeti sona ermiş, dârülhadislerin yaygınlaşmasından sonraki rihleler belirli kitapların rivayet icâzetini almak için yapılmıştır.

Fetihler dolayısıyla pek çok ülkeye dağılan sahâbîlerin bildiği hadisler rihleler sayesinde kaybolmaktan kurtulmuştur. Öte yandan bu yöntemle tek bir hadisin çok sayıda tarikine ulaşmak, bilinmeyen rivayetleri elde etmek, âlî isnada sahip olmak, zabt kusurundan dolayı zayıf kabul edilen hadisin başka tariklerini bularak onu takviye etmek, âlimlerle bilgi alışverişinde bulunarak hadislerin illetleri, cerh ve ta'dîli gibi konularda yeni bilgiler elde etmek, olayı bizzat yaşamış sahâbîye veya ondan edinilmiş bilgiye ulaşıp hadislerin vürûd sebeplerini öğrenmek, râvilerin hayatlarına dair bilgilere ulaşmak mümkün olmuş, böylece tabakat literatürü zenginleştirilmiştir. Rivayet edilen metinlerin ortak vasıfları rihleler sayesinde anlaşılmış, hadislerin ifade tarzı tesbit edilmiş, icmâ edilen uygulamalarla şâz ve münker rivayetler ortaya çıkmıştır. Metinleri birbirine benzeyen hadislerin sıhhat derecesinin artmasıyla uygulama farklılıkları kalkmış, güvenilirlik derecesine göre rivayetlerin arası telif edilmiştir. Rihle İslâm ülkeleri arasındaki bağların kuvvetlenmesinde ve kültür birliğinin sağlanmasında da etkili olmuştur. Rihle muhaddisin hem ilmî hem insanî açıdan kemale ermesini sağlayan bir faaliyettir. Hadis rivayetiyle ünlü bir âlimin üstün edebini, dini yaşama tarzını ve kabiliyetlerini görmek râvi üzerinde olumlu tesir bıraktığı için pek çok kimse fazilet ehli ulemâyı tanımak, onları kendine örnek almak için ilim yolculuğuna çıkmıştır. Öte yandan rihleler sayesinde hadis külliyatı oldukça erken bir dönemde toplanmış, sadece bir kişinin bildiği bir hadis topluma mal edilmiş, nesiller arasında güçlü bir iletişim kurulmuş ve bilgiler sağlam şekilde sonraki nesillere aktarılmıştır. Hadis öğrencileri hocalarının hayatını tesbit ederek tabakat, tezkire, meşyeha, terâcim, nakd-i ricâl, vefeyât, menâkıb gibi adlarla anılan ricâl edebiyatını geliştirmişler, ayrıca gittikleri yerlerle ilgili tarihî ve coğrafî bilgileri kaydederek diğer bilim dalları açısından da zengin bir miras bırakmışlardır. Rihle zamanla hadis öğreniminin bir parçası haline gelmiş, rihle yapanların cerh ve ta'dîle ilişkin görüşlerine daha fazla itibar edilmiştir. Meşhur muhaddislerin rivayetlerde aradıkları hoca ile görüşme (likā) ve aynı zaman diliminde yaşama (muâsarat) şartları rihle ile doğrudan ilgilidir. Rivayetin rihle sırasında şifahî olarak alınması rihle yapılmadan doğrudan kitaptan alınmasından daha değerli görülmüştür. Hatta kitabî rivayetlerin yaygınlaştığı dönemlerde bile kitabın rivayet icâzetini vicâhen almak bir üstünlük sebebi sayılmıştır.

Rihle sırasında ibadet ve zikirde devamlılık yanında cömertlik, sefer meşakkatine katlanma gibi sefer âdâbına riayet gereklidir. İlim yolculuğuna çıkmak isteyen kimse öncelikle kendi beldesindeki ulemânın rivayetlerini öğrenmeli ve gittiği yerlerde bunları rivayet etmelidir. Yola çıkmadan önce beldesindeki hocalarıyla istişare edip hangi bölgelere gideceğini ve kimlerle görüşeceğini tesbit ettikten sonra bir perşembe günü yola çıkmalıdır. Varmak istediği yere ulaşınca hadis öğrenmek istediği hoca ile bir an önce görüşüp onun rivayetlerini almaya çalışmalıdır. Râvi birçok hocadan hadis öğrenmek yerine âlî isnadla aldığı rivayet sayısını arttırmalı, kendisinin bilmediği rivayetlerin ve isnadların peşine düşmeli, her hocanın kendine has rivayetlerini öncelikle almalı, aşırı semâ arzusuna kapılmamalı ve rihlesinin çokluğunu böbürlenme vesilesi yapmamalıdır. Bir beldede mutlaka bilinmesi gereken bilgileri öğretecek kimsenin bulunmaması halinde rihle yapmak zorunlu olduğundan ailesi izin vermese bile râvi ilim yolculuğuna çıkmalıdır. Elde edilmek istenen bilginin bir beldede bulunması halinde

rihleye gerek olmadığı söylenmişse de diğer beldelerde farklı bilgiler bulunabileceği için rihle teşvik edilmiştir. Rihleye çıkacak kişi ailesinin nafakasını temin etmek zorunda olduğundan bazı muhaddisler erken dönemde evlenmeyi uygun görmemiştir. Hadis talebesinin rihleye çıkmadan önce iyi bir yol arkadaşı edinmesi tavsiye edilmiştir. Rihle sırasında yollarda fazla oyalanmamalı, amacına ulaştıktan sonra hemen geri dönüp rivayetleri tasnif etmeli ve öğretmeye vakit ayırmalıdır. Diğer İslâmî ilimlerde de rihle yapılmakla birlikte bunların hiçbiri hadis ilminde olduğu gibi geniş bir coğrafyayı kapsamamıştır. Fetihlerle İslâm toprakları genişledikçe rihlenin kapsamı da genişlemiştir.

Rihleye dair en önemli eser Hatîb el-Bağdâdî'nin er-Riḥle fî ṭalebi'l-ḥadîs̱'idir (nşr. Nûreddin Itr, Beyrut 1395/1975). Hadis ilminde tek bir hadis için yapılan rihleleri ele alan bu eser sahâbenin bir hadis için yaptığı rihleler yanında tâbiîn nesli ve daha sonraki nesillerin rihleleri, âlî isnad elde etmek için yapılan rihleler gibi konuları içermektedir. Nâşir, eserin sonuna ilâve ettiği İstidrâkü'z-ziyâdât ʿalâ Kitâbi'r-Riḥle adlı otuz yedi sayfalık incelemesinde ashabın Hz. Peygamber'e yaptığı rihlelerle tâbiînin, daha sonraki nesillerin ve bazı muhaddislerin rihlelerini ele almıştır. Eseri ayrıca Subhî es-Sâmerrâî Mecmûʿatü'r-resâʾil fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (Medine 1389/1969, s. 37-72) ve Nasr Ebû Atâ Mecmûʿatü'r-resâʾil fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (Riyad 1415/1994, s. 127-242) içinde neşretmiştir. Rihle konusunu ele alan diğer bazı çalışmalar şunlardır: Îsâ ez-Zeytûnî, er-Riḥle ve es̱eruhâ fi'l-ḥadîs̱ ve ʿulûmih (doktora tezi, 1988, Câmiatü'z-Zeytûne el-külliyyetü'z-Zeytûniyye [Tunus]); Yusuf Açıkel, Hadis Toplamak İçin Yapılan Seyahatler (Rihle) (yüksek lisans tezi, 1992, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Hüseyin Nassâr, Edebü'r-riḥle (Kahire 1991); Hüsnü Mahmûd Hüseyin, Edebü'r-riḥle ʿinde'l-ʿArab (Kahire 1976); Mustafa Münîr Edhem, Riḥletü'l-İmâm eş-Şâfiʿî ilâ Mıṣr (Kahire 1930); Ahmed Ramazan Ahmed, er-Riḥle ve'r-raḥḥâletü'l-müslimîn (Cidde 1984 [?]); İmâdüddin Halîl, Riḥle fî ʿaṣri'r-risâle (Bağdat 1987); Ali Muhsin Mâlullah, Edebü'r-riḥlât ʿinde'l-ʿArab fi'l-meşriḳ neşʾetühû ve teṭavvürühû ḥattâ nihâyeti'l-ḳarni's̱-s̱âmini'l-hicrî (Bağdat 1978); Kāsım b. Yûsuf et-Tücîbî es-Sebtî, Müstefâdü'r-riḥle ve'l-iġtirâb (nşr. Abdülhafîz Mansûr, Libya-Tunus 1395/1975); İsmâil el-Arabî, Târîḫu'r-riḥle ve'l-istikşâf fi'l-berri ve'l-baḥr (Cezayir 1986); I. R. Netton, Seek Knowledge: Thought and Travel in the House of Islam (Richmond-Surrey 1996); Nazik Saba Yared, Arab Travellers and Western Civilization (London 1996).

BİBLİYOGRAFYA:

Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 216-218, 234; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 1-5; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, II, 223-248; a.mlf., er-Riḥle fî ṭalebi'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1395/1975, neşredenin girişi, s. 12-59; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1401/1981, s. 222-223; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, II, 52-53; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, II, 6-7, 60-65, 151, 314; III, 6; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, II, 45, 142, 160; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, II, 720-721; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 99-100; M. Accâc el-Hatîb, es-Sünne ḳable't-tedvîn, Beyrut 1383/1963, s. 176-183; Seyyid Abdülazîz Sâlim, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûne'l-

ʿArab, İskenderiye 1967, s. 211-212; I. Goldziher, Muslim Studies (trc. C. R. Barber - S. M. Stern), London 1971, II, 165-167; Muhammad Zubayr Siddiqi, Hadīth Literature (ed. Abdal Hakim Murad), Cambridge 1993, s. 40-42; C. F. Beckingham, "The Rihla: Fact or Fiction?", Golden Roads: Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam (ed. I. R. Netton), Richmond 1993, s. 86-94; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), İstanbul 1997, s. 36-45; Hamza Abdullah Melîbârî, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ fî ḍavʾi taṭbîḳāti'l-muḥaddis̱îne'n-nuḳḳād, Beyrut 1423/2003, s. 87-88; Fuat Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, Ankara 2007, s. 37, 75-77; L. Librande, "The Categories High and Low as Reflections or the Rihlah and Kitabah in Islam", Isl., LV/2 (1978), s. 267-280.

İbrahim Hatiboğlu

II. HADİS ÖĞRENİM VE ÖĞRETİM (EDİNİM VE AKTARIM) YOLLARI

1. TAHAMMÜL (التحمّل)

Hadislerin bir hocadan öğrenilmesi, başkalarına öğretilmesi ve rivayet edilmesi metotlarının ortak adı.

Sözlükte "bir yükü sırtına alıp taşımak; bir kimsenin güç durumlar karşısında dayanabilmesi" anlamlarındaki tahammül kelimesi hadis terimi olarak "râvinin bir hocadan dinlemek, yazmak vb. yollarla emanet aldığı hadisleri herhangi bir değişiklik yapmadan (tashîf ve tahrîf) talebelerine nakletmesi" demektir. Terim tahammülü'l-hadîs ve tahammülü'l-ilm şeklinde de kullanılır. Hadisleri öğrenme işine tahammül yanında haml veya ahz, onları rivayet etmeye edâ denir. Tahammül konusu kaynaklarda farklı başlıklar altında incelenmiştir. Kādî İyâz tahammülü'l-ilm yerine "hadis alma çeşitleri ve rivayet usulleri" (el-İlmâʿ, s. 68), Tûfî "rivayetin mertebeleri", İbn Hazm "rivayetin mahiyeti", İbnü's-Salâh "hadis dinlemenin keyfiyeti, tahammülü ve hadisi zaptetmenin niteliği" (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 128) gibi başlıklara yer vermiştir. Tahammülün kimler tarafından yapılabileceği konusu üzerinde durulmuş ve hadisi öğrenip nakleden kişinin güvenilirliğinin temel şart olduğu belirtilmiştir. Güvenilir sayılmanın ilk şartı da dindar olmaktır. Hadis âlimleri, Müslümanlığı benimsemeyenlerin hadis öğrenmelerinde bir sakınca bulunmadığını söylemiş, ancak âlimler bunların rivayet ettiği hadisin kendilerinden rivayet edilemeyeceği görüşünde birleşmiştir. Sahâbeden Cübeyr b. Mutʻim, müslüman olmadan önce Hz. Peygamber'in akşam namazında Tûr sûresini okuduğunu işitmiş, ancak bu bilgiyi İslâm'a girdikten sonra rivayet ettiği için rivayeti kabul edilmiştir (Süyûtî, s. 237). Hadis âlimleri arasında farklı görüşlere rastlanmakla birlikte genel kabule göre temyiz yaşına ulaşan çocuklar ilim meclisine katılıp hadis dinleyebilir ve dinlediği hadisleri nakledebilir (Ahmed Muhammed Şâkir, s. 120). Burada önemli olan, çocuğun dinlediği hadisi anlaması ve konuyla ilgili olarak kendisine yöneltilen sorulara cevap verebilmesidir. Diğer

taraftan hadis meclislerine katılmak, hadis dinlemek, yazmak veya zaptetmek için belli bir yaş sınırlamasının getirilmesi insan tabiatına aykırı bulunmuştur. Nitekim beş yaşlarındaki çocukların hadis dinlediklerine ve bunları sonradan doğru bir şekilde naklettiklerine dair rivayetler mevcuttur (a.g.e., s. 108). Hasan b. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr ve Nu'mân b. Beşîr gibi sahâbîlerin bulûğ çağından önce öğrendikleri hadisleri naklettikleri ve eskiden beri çocuk yaştakilerin hadis meclislerine katılmalarına izin verildiği bilinmektedir (İbnü's-Salâh, s. 128).

Hadis tahammülü sekiz yolla gerçekleşir. 1. Semâ. Hadis tahammül yollarının en makbul olanıdır. Sahâbenin Resûl-i Ekrem'den duyduğu sözleri belledikten sonra bir sonraki nesle aktarmada kullandığı ilk metot semâdır. Sahâbîler Resûlullah'a bilmedikleri şeyleri sormak, yanında bulunmadıkları zaman söz, fiil ve takrirlerine şahit olanlardan bunları dinlemek, öğrendiklerini kendi aralarında müzakere etmek ve hadis öğrenmek için yolculuk yapmak suretiyle kendilerince bir öğrenim metodu geliştirmişlerdir. Semâ yoluyla hadis öğrenilirken hoca ile talebe yüzyüze geldiği ve talebe rivayetleri doğrudan hocasından aldığı için bu usul hadis tahammülünün en yaygın metodu olmuştur (bk. LİKĀ). Şeyhin okuduğu hadislerin talebe tarafından yazılmasına "imlâ metodu" denir. İlk asırda tahammül daha çok ezbere dayanırken sonraki asırlarda hem yazma hem ezberleme şeklinde devam etmiştir. Semânın gerçekleşmesi için hadis öğrenen kimsenin rivayet sırasında şeyhin sözlerini bizzat işitmesi şarttır. Şeyh rivayeti ya ezberinden ya da elinde bulunan kitaptan yapar. Bu metotla alınan rivayetlerde "haddesenâ, ahberanâ, enbeenâ, semi'tü fülânen yekūlü, kāle lenâ fülânün, zekera lenâ fülânün" gibi ifadeler kullanılmıştır.

2. Kıraat. Talebenin hadisi bizzat şeyhe okumasıdır. Bu metotta talebenin kitaptan veya ezberden okuması ile şeyhin okunanları yazılı kaynaktan yahut ezberinden kontrol etmesi arasında fark yoktur. Talebe okuduğunu şeyhe arzettiği için bazı muhaddisler bu metoda "arz" da demişlerdir (Hâkim, s. 256-257). Semâ ve kıraat metotları özellikle hadiste görülen yazım hatalarını düzeltme, hadisin yorumunu, rivayet edene aidiyetini ve sıhhatini öğrenme açısından önemlidir. Kıraat metodu ile alınan hadislerin rivayetinde "araztü, kara'tü, kara'tü alâ fülânin, kara'nâ alâ fülânin, karae aleyye fülânün" gibi edâ sîgaları kullanılır.

3. İcâzet. Bir âlimin elinde bulunan hadisleri sözlü veya yazılı olarak rivayet etmesi için talebesine izin vermesidir. Bu iş, hadis talebesinin şeyhten kitaplarındaki rivayetleri başkalarına rivayet etme hakkını istemesi, şeyhin de bu isteğe olumlu cevap vermesiyle gerçekleşir. İcâzetin başlıca şekilleri şeyhin belli bir kimseye veya kimselere belirli rivayetlerinin veya kitaplarının, belli kimseye veya kimselere belirli olmayan hadis veya kitaplarının rivayeti için icâzet vermesi, belirli olmayan kimselere genelleme yaparak icâzet vermesi, belirli kimselere adı belirtilmeyen kitabının rivayeti için icâzet vermesi, "Falan kimsenin doğacak çocuğuna icâzet verdim" diyerek o anda bulunmayan kimseye icâzet vermesi, henüz sahip olmadığı hadisleri veya kitabı sahip olduğu zaman rivayet için bir kimseye icâzet vermesi ve kendisine rivayet etmesi için icâzet verilen kitaplarını, "Mücâzâtımı rivayet etmen için sana izin verdim" demesi şeklinde olur. İcâzette "mücîz" (icâzeti veren şeyh), "müstecîz" (icâzeti isteyen kişi), "mücâzün leh" (kendisine icâzet verilen kişi) ve "mücâzün bih" (rivayetine izin verilen kitap, sahîfe vb.) olmak üzere dört unsur bulunur. Verilen icâzetin geçerli sayılması için de dört şart aranır:

Talebenin kendi nüshasının icâzet verenin orijinal nüshasıyla mukabele edilmiş olması, icâzeti verenin adâlet ve zabt sahibi olması, icâzeti isteyenin ilim erbabı olması ve yazılı olarak verilen iznin sözlü olarak da belirtilmesi.

4. Münâvele. Şeyhin kitabını yahut bir sahîfeyi rivayet etmesi için talebeye vermesidir. Bir yönüyle icâzete benzemekle birlikte münâvelede hoca talebeye rivayetine izin verdiği hadisleri elden bizzat teslim eder. Hadisleri verirken bunları rivayet etme hakkını da veriyorsa bu durumda münâvele icâzetli, vermiyorsa icâzetsiz olur. İcâzetli münâvele icâzetin en yüksek şeklidir ve sıhhati konusunda ittifak vardır. Burada şeyh semâını ihtiva eden kitabı talebesine, "Bu benim semâımdır" yahut, "Falandan rivayetimdir, bunu benden rivayet et" demek suretiyle bizzat teslim eder. İcâzetsiz münâvelede ise rivayetlerini içeren kitabı ya da sahîfeyi talebeye, "Bu benim semâımdır" yahut "hadisimdir" der, fakat verdiği kitap ya da sahîfedeki hadisleri rivayet etmesi için talebeye icâzet verdiğini belirtmez. İcâzetsiz münâvele üzerinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı muhaddisler talebenin bunları rivayet edebileceğini söylerken bazıları aksi görüş belirtmiştir.

5. Kitâbet (mükâtebe). Hocanın, rivayetlerinin hepsini yahut bir kısmını başka bir yerde bulunan birine bizzat yazarak veya başkasına yazdırarak göndermesi ya da yanında bulunan birine yazdığı veya yazdırdığı rivayetleri vermesidir. Kitâbet metodunda hoca mesmûâtının rivayet hakkını gönderdiği kimseye verirse icâzeti ihtiva eden mükâtebe "el-kitâbetü'l-mukterine bi'l-icâze", bu izni vermezse yahut açıkça belirtmezse "el-kitâbetü'l-mücerrede ani'l-icâze" adını alır. İlkinde hoca, "Eceztü leke mâ ketebtü leke" gibi ifadeler kullanır. İkincisinde izin kelimesinin geçtiği bu ve benzeri ibareler yer almaz. Hocanın yazarak gönderdiği hadisleri rivayet edip etmeyeceğine dair talebesine izin verdiğini belirtmemesi durumunda bundan hocanın zaten hadisleri yazmakla izin verdiği sonucunu çıkaranlar olduğu gibi aksini iddia edenler de vardır. Kitâbet metodu ile alınan hadislerin rivayetinde genellikle "ketebe ileyye fülânün, ahberanâ fülânün mükâtebeten, haddesenâ fülânün kitâbeten" gibi edâ sîgaları kullanılır.

6. İ'lâmü'ş-şeyh. Şeyhin, talebesine gösterdiği hadisi veya kitabı kendisinden rivayetine izin verdiğini belirtmeksizin, "Bu benim falan kişiden aldığım ya da duyduğum merviyyâtım" demesidir. Muhaddislerin çoğu, böyle bir durumda talebenin bu hadisleri veya kitabı rivayet etmesinde bir sakınca görmemiştir. Bunu da semâ ve kıraatin ittifakla herhangi bir icâzete ihtiyaç duymamasına kıyasla ileri sürmüşlerdir. onlara göre şeyhin talebeye bu duyurusu o hadisi veya kitabı kendisinden rivayet etmesine rıza göstermesi demektir. Ancak şeyhin icâzet vermeksizin mücerret i'lâmının rivayet için yeterli olmadığını ileri sürenler de vardır.

7. Vasiyet. Şeyhin, ölümünden önce veya bir seyahate çıkarken rivayetlerini ihtiva eden kitaplarını birine vasiyet etmesidir. Genellikle muhaddisler vasiyet yoluyla alınan hadislerin rivayetinde bir sakınca görmemiştir. Hatta Kādî İyâz, rivayetleri ihtiva eden bir kitabı şeyhin birine vasiyetle bırakmasını icâzetli münâvele ve i'lâm metoduna benzetir (el-İlmâʿ, s. 115). İbnü's-Salâh, Kādî İyâz'ın bu görüşüne karşı çıkmakla birlikte vasiyetin vicâde metodundan daha üstün olduğunu söyler (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 157). Ancak II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda bu metot ilk asırda gördüğü itibarı kaybetmiştir.

8. Vicâde. Bir kimsenin bir şeyhe ait hadisleri ihtiva eden bazı kitapları bulması ve bunlardaki hadisleri rivayet etmesidir. Makbul bir tahammül metodu olmakla birlikte kitabı bulan kimse bunları “haddesenî, ahberanî” gibi tabirler kullanarak rivayet edemez. Bu hadislerin rivayetinde umumiyetle “kara’tü fî kitâbi fülân, vecedtü bi-hatti fülân” gibi tabirler kullanılmıştır. Vicâde ile elde edilen rivayetlerin aktarılmasında “evsâ ileyye fülânün bi-kezâ, haddesenî fülânün vasiyyeten” gibi ibareler kullanılır. İbnü’s-Salâh, bulunan hadislerin vicâdeyi belirtmeyen sîgalarla rivayet edilmesini çirkin bir tedlîs diye nitelendirir (a.g.e., s. 158). Hadis tahammül yolları hadis naklinde ve rivayetlerin değerlendirilmesinde önemli bir yere sahiptir. Bu metotlar ve lafızları üzerinde muhaddisler ittifak sağlayamamışsa da bunların ilk dönemlerden itibaren hadislerin kitaplara kaydedilmesine kadar rivayetlerin korunmasında bir görev ifa ettikleri açıktır. Hadis tahammül metotlarının hepsi hadisçiler arasında az veya çok uygulama alanı bulmuştur. Bu metotlardan herhangi biri hadisçilerin çoğunluğu tarafından zayıf kabul edilmişse bu yolla nakledilen hadislerin de zayıf olduğuna hükmedilmiş, o yolun sıhhatine inananlar ise hadisleri de sahih kabul etmiştir. Tahammül konusuyla ilgili çalışmalar arasında Nevzat Âşık’ın doktora tezinin yayımlanmış şekliyle (bk. bibl.) Abdülhakîm es-Seyyid Atlem’in el-İntiḳā fi’t-taḥammül ve’l-edâ adlı çalışması (Kahire 1406) ve Neşet Bodur’un Tahammülü’l-Hadîs ve Çeşitleri isimli yüksek lisans tezi (1993, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA:

Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 107; Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü’l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 163-181, 363-369, 420-434, 435-455, 456-458, 542; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935, s. 256-261; İbn Hazm, el-İḥkâm, Kahire 1404, II, 262; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. M. Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 446-450, 454-466, 487-488, 500-503; a.mlf., el-Câmiʿ li-ah̲lâḳı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmiʿ (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1414/1994, II, 191-198; a.mlf., el-İcâze li’l-maʿdûm ve’l-mechûl (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dımaşk 1418/1997, s. 79-80, 211; Ḳādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 62-121; Silefî, el-Vecîz fî z̠ikri’l-mücâz ve’l-mücîz (nşr. M. Hayr el-Bikāî), Beyrut 1411/1991, s. 54-58, 139-140; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 128-180; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s.129-133; Tûfî, Şerḥu Muh̲taṣari’r-Ravża, Beyrut 1410, II, 88; Tîbî, el-H̲ulâṣa fî uṣûli’l-ḥadîs̱ (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Bağdad 1391/1971, s. 100-114; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 178-230; İbn Hacer el-Askalânî, Hadîs Istılahları Hakkında Nuhbetü’l-fiker Şerhi (trc. Talât Koçyiğit), Ankara 1971, s. 86-90; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, II, 44-45, 134-319; III, 3-31; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî), Beyrut 1415, s. 237, 447-468; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, II, 182-215; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Beyrut 1370/1951, s. 108-131; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 399-449; M. Accâc el-Hatîb, Uṣûlü’l-ḥadîs̱, Beyrut 1401/1981, s. 227-250; Nevzat Âşık, Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti, İzmir 1981, s. 85-111; Subhî es-Sâlih, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ ve muṣṭalaḥuh, Beyrut 1991, s. 88-104; Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 36-37, 59, 61-66, 72-74, 80, 83-87; Selâhaddin el-Müneccid, “İcâzâtü’s-semâʿ fi’l-mah̲ṭûṭâti’l-ḳadîme”, MMMA (Kahire), I/2 (1955), s. 232-251. Nevzat Âşık

2. EDÂ الأداء

Hadisi usulüne uygun olarak rivayet etme anlamında terim.

Hadisleri öğrenmenin ve başkalarına rivayet etmenin kuralları vardır. Bir hadisi belli esaslara uyarak öğrenmeye "tahammül", onu ezberden veya bir kitaptan usulüne uygun olarak rivayet etmeye "edâ" denir. Hz. Peygamber, sözünü dinleyip öğrenen, sonra da bu sözü duymayanlara ileten ("edâ eden", Müsned, IV, 80, 82; Dârimî, "Mukaddime", 24) kimse hakkında dua etmiş, edâ terimi de muhtemelen bu hadisten alınmıştır.

Hadisi edâ eden kimsenin onu hocasından hangi tahammül yoluyla aldığını belirtmesi rivayetin güvenilirliği bakımından büyük önem taşımaktadır. Hadisin hocadan hangi yolla alındığını gösteren kelimeye "edâ sigası" veya "edâ lafzı" denilir. Bir haberin güvenilir olup olmadığını anlamak için onu rivayet eden kimsenin şahsiyetine, dürüstlüğüne ve hâfıza gücüne bakıldığı kadar haberi hangi tarzda öğrendiğini anlamaya yarayan edâ lafızları da göz önünde bulundurulur. Hadis rivayetinde edâ sigaları tâbiîn devrinden itibaren aranmış, bu sigalar haberlerin sahih, hasen ve zayıf sayılmasında etkili olmuştur.

Belli başlı edâ sigaları şunlardır: 1. Haddesenâ. Hocanın (şeyhin) ağzından bizzat duyularak (semâ yoluyla) öğrenilen hadislerin başkasına rivayeti sırasında en çok, "Bize rivayet etti" anlamındaki bu lafız kullanılmıştır. Hocadan hadisi tek başına duyan kimse edâ sırasında bu sigayı tekil şekliyle "haddesenî" diye söyler. Hocanın hadisi yazdırarak (imlâ yoluyla) rivayet etmesi, talebenin de imlâ yoluyla aldığı hadisi "haddesenâ imlâen" diye nakletmesi en güçlü edâ sigası sayılmıştır. Sahâbîler ise Hz. Peygamber'den bizzat duydukları hadisleri rivayet ederken "semi'tü" (işittim) lafzını kullanmışlardır (bk. SEMÂ; TAHDÎS). 2. Ahberenâ. "Bize haber verdi" anlamındaki bu ibare, ilk zamanlar semâ yoluyla alınan hadislerin edâsında kullanılmakla beraber sonraları şeyhe okunarak (kıraat, arz yoluyla) öğrenilen hadislerin rivayeti sırasında kullanılmıştır. Bir kimse hocadan hadisi bu yolla tek başına öğrenmişse edâ sırasında "ahberenî" der (bk. İHBÂR). 3. Enbeenâ. "Bize haber verdi" anlamına gelen ve semâ, icâzet ve icâzete bağlı münâvele yollarıyla alınan hadislerin edâ sigası olup tekil şekli "enbeenî"dir (bk. İCÂZET; İNBÂ). 4. Nebbeenâ. Daha çok icâzet yoluyla alınan hadislerin rivayeti sırasında kullanılan, "Bize rivayet etti" mânasındaki bu edâ sigasının tekil şekli "nebbeenî"dir (bk. İNBÂ). 5. Vecedtü. Bir muhaddisin el yazısıyla yazılan hadislerin başkalarına rivayeti sırasında, "Buldum" anlamındaki bu edâ lafzı kullanılır (bk. VİCÂDE).

Bunlardan başka "zekere lenâ" (bize zikretti), "ketebe lenâ" (bize yazdı), "kale" (söyledi), "an" (filandan nakletti) edâ sigaları kullanılmış olup bunların en üstünü semâ ile tahdîs, sonra ihbar, inbâ ve "zekere lenâ", daha sonra "an", en sonra da "kale" lafızlarıdır. Sonraki muhaddisler "inbâ", "an" ve "ketebe lenâ" sigalarını birbirine eşit kabul etmişlerdir.

Hadislerin, lafızlarında hiçbir değişiklik yapmadan Hz. Peygamber'in söylediği şekilde rivayet edilmesi esas olmakla beraber yetkili kişilerin hadisteki bazı lafızları benzeri kelimelerle

değiştirerek rivayet etmesini, hatta mânayı bozmamak şartıyla onu anladığı şekilde ifade etmesini âlimlerin çoğu uygun görmüştür (bk. RİVAYET).

Mâna ile rivayette bulunan kimsenin, hadisi edâ ettikten sonra “ev kemâ kale (yahut Resûlullah’ın buyurduğu gibi), “ev nahvehû” (yahut onun gibi bir şey söyledi), “ev şibhehû” (yahut buna benzer birşey söyledi) demesi uygun olur. Hadis bir senedle edâ edildikten sonra aynı hadis bir başka senedle rivayet edilmek istendiğinde hadisin metnini tekrarlamayıp “mislehû” veya “nahvehû” demek yeterli görülmüştür.

Hadis rivayet etme yaşı hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmekle beraber muhaddisin, bildiği hadislere ihtiyaç duyulduğunda onları rivayet etmeye başlaması en doğru olanıdır. Bunun yanında hâfızası zayıfladığı veya kendisinde bunama alâmetleri görüldüğü zaman da rivayeti bırakması gerekir (edâ sırasında şeyhin uyacağı bazı kurallar için bk. EDEBÜ’l-İMLÂ’ ve’l-İSTİMLÂ’; MUHADDİS).

BİBLİYOGRAFYA:

Müsned, IV, 80, 82; Dârimî, “Mukaddime”, 24; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-hadîs, s. 208-236; Zehebî, el-Mûkıza (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 55-59; Tecrid Tercemesi, I, 399-405, 467-468; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, II, 8-63, 102, 127-128; İbnü’l-Hanbelî, Kafvü’l-eser fî safvi ʿulûmi’l-eser (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 111-113; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 49; Talât Koçyiğit, Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 94-95; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 65.

Mücteba Uğur

3. SEMÂ (السماع)

Hadis öğrenme yollarından biri.

Sözlükte “kulakla duymak, işitmek, dinlemek” anlamına gelen semâʻ kelimesi terim olarak “hadisi hocadan işiterek öğrenme” mânasında kullanılmış, zamanla, gerçekte bilinse de “bir hadisi veya hadis kitabını hocadan bizzat işiterek onun rivayet hakkını elde etme (ahz, tahammül) yöntemi” anlamını da kazanmıştır. Bu gelişme muhtemelen hadis kitaplarının yaygınlık kazanmasıyla hicri birinci yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşmiştir. Hadis öğreniminde kıraat yönteminin makbul olup olmadığı hususu ile semâ ve kıraat arasındaki üstünlük tartışmalarına katılanların en erken bu dönemde yaşamış olmaları da bunu göstermektedir. Semâda hoca okuyup anlatmakta (kıraat, ismâʻ), öğrenci dinlemektedir (semâʻ). Hz. Peygamber’in ilk önce, daha sonra da çoğu bu anlatım yolunu kullanması bu usulün meşruluğuna delil kabul edilmiştir (Şemseddin es-Sehâvî, II, 152).

Âlimlerin çoğunluğu hadisin semâ yoluyla alınmasını en güvenilir rivayet yolu saymıştır. İlk dönemlerde noktalama ve harekeleme işaretlerinin bulunmaması sebebiyle muhtemel yanlış

okumaların bu yöntemle önüne geçildiği gibi tek veya sınırlı sayıda nüshası bulunan eserlere art niyetli müdahalelerin de önü bu yolla alınmaktaydı. Semâın makbul olması için öğrencinin en az temyiz çağına ulaşmış olması gerekli görülmüştür. Daha küçük yaşlarda duyulan hadis semâ edilmiş sayılmaz, sadece öğrencinin söz konusu hadisin okunduğu mecliste hazır bulunduğundan bahsedilebilirdi. Kıraat ve münâvele gibi diğer hadis alma usullerinin kullanılmaya başlandığı zamanlarda da birçok muhaddis sadece bu yolla hadis alınmasını tercih ediyordu. Vekî‘ b. Cerrâh, Halef b. Temîm, Ali b. Hüseyin eş-Şakīkī, Muhammed b. Sellâm, Abdurrahman b. Sellâm ile bazı sûfîler bunlar arasında zikredilir. Önceleri Ahmed b. Hanbel'in ve İmam Mâlik'in bir ifadesine göre bazı Iraklılar'ın da bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır.

Hadis tarihinde semâ hadis alma yöntemlerinin esası ve en yaygın şekli olmuş, diğer yöntemler ya hakikaten veya hükmen semâ olarak değerlendirilmiştir (Râmhürmüzî, s. 450; İbnü'l-Esîr, I, 107). İmam Mâlik ile öğrencisi İsmâil b. Ebû Üveys hocaya okuma (kıraat), hocanın okuması (semâ) ve hocanın kitabını verip, “Bunu benden rivayet et” demesi (münâvele) şeklinde üç semâdan bahsederken (Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, s. 463, 467), Abdürrezzâk b. Hemmâm, “Hocadan işiterek de (semâ ile) hadis aldık, hocaya okuyarak da (arz ile); bunların hepsi semâdır” ifadesini kullanmıştır (a.g.e., s. 394). Hoca hadisi öğrenciye yazdırabilir veya sadece okumakla yetinebilirdi. Birinci şekle “imlâ” denir ki hoca okumakla, talebe de onun okuduğunu yazmakla meşgul olduğu için genellikle en güvenilir hadis alma usulü kabul edilmekteydi (bk. İMLÂ). İkinci şekle “tahdîs” (konuşma, anlatma) adı verilir. Her iki şekilde de hoca hadisi ezberinden veya kitabından okuyabilirdi. Ancak kitabından rivayet etmesi durumunda da birçok âlime göre hocanın hadisleri ezberlemiş olması gerekirdi. Zira bunu yapmazsa kitapta yapılabilecek tahrifleri farkedemezdi. Bu görüşte olan âlimler arasında Ebû Hanîfe ve İsmâil b. Uleyye'nin adları geçmektedir. Bu sebeple ezberlememiş oldukları hadisleri de rivayet eden hocaların sadece ezberlerinden rivayet ettikleri hadisleri alma yoluna gidenler vardır. Tahdîs durumunda öğrenci hocanın okuduklarını sadece dinlemekle yetinebileceği gibi daha önce elde ettiği metinden de takip edebilirdi; ancak metinden takip etmesi tercih edilirdi. Ahmed b. Hanbel'in mutlaka kitabından okuduğu, Yahyâ b. Maîn'in sadece kitaptan okunarak yazdırılanları yazdığı, Züheyr b. Muâviye el-Cu‘fî ile Affân b. Müslim'in yalnız imlâ yoluyla hadis aldığı kaydedilmektedir.

İlk asırlarda hadislerin bu şekilde alınması için yer yer binlerce insanın katıldığı hadis oturumları (meclisler) yapılmıştır. Evlerde, camilerde ve şehrin geniş alanlarında gerçekleştirilen bu meclislerin zaman içinde kendine has usul ve âdâbı gelişmiştir. Hadis usulü kitaplarında yer verilen bu usul ve âdâbla ilgili müstakil eserler yazılmış, bu eserlerde hadis meclisine gitmek için hazırlanmaktan başlayarak oturum bitinceye kadar hoca ve talebenin dikkat etmesi gereken hoca ve öğrenci seçimi, toplantı yerine erken gitme, düzgün kıyafetli, vakarlı olma, toplantıda saygılı davranma, daha yaşlı veya daha âlim birinin bulunduğu yerde hadis rivayet etmeme, rivayet esnasında başka bir şeyle meşgul olmama gibi hususlar üzerinde durulmuştur (bk. MUHADDİS).

Öğrencinin hocadan semâının tesbiti ilk zamanlarda büyük ölçüde râvinin kendi beyanlarına ve güvenilirliğine dayanıyor, öğrenci ile hocanın zaman ve mekân bakımından karşılaşma imkânı ile öğrencinin ilim adamları arasında tanınması gibi konular üzerinde duruluyordu. Zamanla

semâ kayıtlarının tutulması yoluna gidilmiştir. Sonraki dönemlerde hemen her hadis kitabında görülen bu kayıtların ne zaman tutulmaya başlandığı kesin olarak bilinmemekle birlikte bazı haberlerde II. (VIII.) yüzyıl sonlarında bu tür kayıtların varlığına işaretler bulunmaktadır.

Talebe bu yolla öğrendiği veya rivayet hakkını elde ettiği hadisi "semi'tü, haddesenâ, haddesenî, ahberenâ, ahberenî, enbeenâ, enbeenî, nebbeenâ, kāle lenâ, kāle lî" gibi ifadelerle rivayet edebilirdi (bk. EDÂ). Bazı hadisçilerin bunlardan birini özellikle kullandığı görülmektedir. Bununla birlikte "semi'tü" dışındakilerin diğer yollarla alınan hadislerin rivayetinde de zaman zaman kullanıldığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bundan dolayı bazı muahhar kaynaklarda hadisin bu yolla alındığını göstermek üzere "haddesenâ müşâfeheten, haddesenâ lafzan" gibi ifadelere rastlanır. Sözlü anlatımı gösteren bu ifadelerde hadisin alındığı kitaba hemen hemen hiç atıf yapılmadığı, hadis kitabının kendisinden semâ edildiği hocanın adının verildiği görülür ki bu o dönemlerde semâa verilen önemi ortaya koyar. Bu usulün asırlarca devam ettiği görülmekte, Kādî Îyâz dahi kendilerinden bilgi naklettiği yazılı kaynaklarının değil onların müelliflerinin ismini vermektedir (el-İlmâᶜ, s. 10, 11, 25, 53, 196).

BİBLİYOGRAFYA:

Meḳāyîsü'l-luġa, III, 102; Müsned, III, 297; Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 186 vd., 423, 426, 429, 441, 450, 589-590; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. M. Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 337 vd., 340, 342, 344-346 vd., 351, 376 vd., 394 vd., 412 vd., 452, 463, 467; a.mlf., el-Câmiᶜ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiᶜ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, I, 131 vd., 240 vd.; Kādî İyâz, el-İlmâᶜ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1398/1978, s. 10, 11, 25, 53, 68 vd. 196; İbnü'l-Esîr, Câmiᶜu'l-uṣûl (nşr. Abdülkādir el-Arnaût), Beyrut 1403/1983, I, 78-81, 107; İbnü's-Salâh, ᶜUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 118-121, 126-134; Zeynüddin el-Irâkī, et-Taḳyîd ve'l-îżâḥ, Beyrut 1991, s. 157, 224; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġîs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, II, 152 vd.; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, II, 8 vd.; Ali el-Kārî, Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, İstanbul 1327, s. 210 vd., 259, 264; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1366, II, 286 vd., 295 vd.; Leknevî, Ẓaferü'l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 502, 504, 507 vd.; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 400 vd.; Selâhaddin el-Müneccid, "İcâzâtü's-semâᶜ fi'l-maḫṭûṭâti'l-ḳadîme", MMMA (Kahire), I/ 2 (1955), s. 232-251; Abdullah Aydınlı, "İmlâ Usûlü ve es-Sem'ânî'nin 'Edebü'l-İmlâ' ve'l-İstimlâ'ı", İİFD, sy. 5 (1982), s. 175-188.

Abdullah Aydınlı

4. KIRAAT (القراءة)

Hadis alma (tahammül) yollarından biri.

Sözlükte “okumak” anlamına gelen kırâat kelimesi terim olarak hadis öğrenim ve öğretim yollarından biri olup “el-kırâe ale’ş-şeyh” şeklinde de geçmektedir. Bu metotla hadis almak isteyen öğrenci şeyhine onun rivayetlerini okumak suretiyle kontrol ettirip rivayet hakkını elde eder. Muhaddislerin çoğunluğu “bir şeyi bir kimseye sunmak, göstermek” mânasındaki arz terimini kıraatle eş anlamlı olarak kullanmışlardır. Hâkim en-Nîsâbûrî’ye göre arz, hadislerin okunmaksızın hocaya gösterilmesi ve hocanın da bunları inceleyip onaylamasıdır (Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîṣ, s. 256-257). İbn Hacer gibi bazı muhaddisler ise kıraat ile arzın farklı olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre kıraat arz dışında başka amaçlarla da olabilir.

Arap yazısının doğrudan kitaptan nakil için yeterli olmadığı ilk dönemlerde önceden yazılan hadis metinlerindeki muhtemel hataları tashih etmek ve rivayet yetkisi almak amacıyla geliştirilen metotlardan olan kıraat, talebenin hadisleri bizzat şeyhe okuması veya başka biri şeyhe okurken dinlemesiyle gerçekleşir. Okumanın kitaptan yahut ezberden yapılması, hocanın ve dinleyenlerin okunan hadisleri kitaptan veya ezberden takip etmeleri arasında fark yoktur. Ancak ezberden takip eden dinleyicilerin hadisleri ezberlemiş olması şart görülmüştür. Ayrıca kitaptan takip etmesi durumunda hocaya ait asıl nüsha bizzat hocanın elinde bulunabileceği gibi onun izniyle güvenilir bir kişinin asıl nüshadan takip etmesi de yeterlidir. Ezberden veya kitaptan takip edenlerin dikkatli olmaları gerekir. Irâkī, dinleyicilerin içinde sika olan birinin ez-berden takip etmesinin de yeterli olduğu görüşündedir. Sehâvî de dinleyenin dikkatli olması şartıyla bunu câiz görür. Süyûtî ise dinleyiciler arasında sika olan bir kişinin kitaptan veya ezberden takibi arasında fark bulunmadığını söyler.

Hadis naklinde kıraatin uygun bir metot sayıldığında birkaç âlim dışında görüş birliği bulunmakla birlikte semâ veya kıraat metotlarından hangisinin amaca daha uygun olduğunda ihtilâf edilmiştir. Başta Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik olmak üzere Hicaz ve Kûfe âlimlerinin çoğunluğu ile İmam Buhârî semâ ve kıraat arasında fark bulunmadığını belirtir. Ubeydullah b. Ömer, İbn Ebû Zi’b, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa‘d, Abdurrahman b. Mehdî, Ebû Hâtim er-Râzî gibi âlimler ise kıraati semâa tercih ederken muhaddislerin çoğu semâın hadis alma metotlarının en üstünü olduğu görüşünü benimsemiştir.

Semâ ile kıraat arasında fark görmeyenler, her iki metodun hadisin aslına uygun şekilde naklini temin ettiğini düşünmektedir. Kıraatin semâa tercih edilmesi gerektiğini söyleyenler hadisin şeyhe arzedilirken daha dikkatli okunması, semâ esnasında şeyhin hata yapması halinde talebenin bu hatayı düzeltme imkânının olmaması, semâ metodunda ihtilâflı bir hususta şeyhin yanılması durumunda talebenin bunu şeyhin tercihi sanması gibi hususları göz önünde bulundurmuşlardır. Muhaddislerin çoğu ise hadisin tashif ve tahriften uzak olarak naklinde amaca en uygun metodun semâ olduğunu söylemiştir.

Kıraat metoduyla hadis alınırken şeyhin rivayetlerini ezbere bilmesi, nüshadan takip edenin güvenilir olması, okunan metinlerin dinleyenler tarafından işitilmesi ve bu esnada hadis yazılmaması uyulması gerekli prensiplerdir. Şeyh rivayetlerini ezbere bilmiyorsa bu tür kıraatin geçerliliği ihtilâflıdır. Kıraat esnasında hadis yazan kimsenin bu durumu ifade etmek üzere “hadartü” (hazır bulundum) gibi bir sîga ile bu hadisi nakledebileceği veya hadis yazması okunan metni anlamasına engel olmuyorsa bunda bir sakıncası bulunmadığı şeklinde iki görüş

vardır. Kıraat metodu ile alınan hadisin nakledilebilmesi için şeyhin dinlediklerini inkâr etmemesinin yeterli olup olmadığı, ayrıca sözlü onayının gerekip gerekmediği hususu da ihtilâflıdır. Dinleyenlerin bazı kısımları işitmemiş olmalarını düşünerek şeyhin tamamını rivayet için ayrıca izin verdiğini belirtmesinin uygun olacağı kabul edilmiştir.

Hadis alma metotlarının hadisin aslına uygun olarak naklinde aynı değerde olmaması ve rivayetlerin değerlendirilmesinde önemli ölçü kabul edilmesi, hadisin hangi metotla alındığına delâlet etmek üzere rivayet lafızlarının kullanılmasını gerekli kılmışsa da muhaddisler arasında her bir metoda delâlet etmek üzere kullanılacak lafızlarda birlik sağlanamamış olup bu durum kıraat yoluyla alınan hadislerin rivayeti esnasında kullanılacak lafızlar için de geçerlidir. “Kara’tü alâ fülân” (bu hadisleri falana okudum); “kare’nâ alâ fülân” (bu hadisleri falana okuduk); “kurie alâ fülân ve ene esmau” (bu hadisleri falana okunurken işittim); “araztü” (bu hadisleri şeyhe arzettim); “haddesenî” (bu hadisleri bana haber verdi); “haddesenâ” (bu hadisleri bize haber verdi); “ahberenî” (bu hadisleri bana haber verdi), “ahberenâ” (bu hadisleri bize haber verdi) sîgaları kıraat metoduna delâlet etmek üzere kullanılan rivayet lafızları ise de Hammâd b. Zeyd, Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Sâlih et-Taberî, “haddesenî” ve “haddesenâ” lafızlarının kıraat metoduna delâlet etmek üzere kullanılmasını uygun bulmamıştır. Bazı âlimler de “ahberenî” ve “ahberenâ” sîgalarının hem semâ hem kıraat metotları için kullanılabileceği görüşündedir (ayrıca bk. İHBÂR). Tahâvî bu görüşü benimseyen âlimlerin listesini bir cüzde toplamıştır.

BİBLİYOGRAFYA:

Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṣü’l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 420-434; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935, s. 256-261; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, Haydarâbâd 1357, s. 259-311; a.mlf., el-Câmiʿ li-ah̲lâḳı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, s. 281-285; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 137-150; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1379/1959, s. 242-255; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts., s. 201-204; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 38-45; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 36-37, 59, 61-66, 80, 83-87.

Salahattin Polat

5. ARZ العرض

Genel olarak hadislerin karşılaştırılması ve hocanın onayına sunulması anlamında bir terim.

Sözlükte “ortaya koymak, göstermek, sunmak, bir şeyi gözden geçirip durumuna bakmak, teklif etmek” gibi mânalara gelir. Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın göklere, yere, dağlara ve insana “emanet”i taşımayı teklif etmesine (bk. el-Ahzâb 33/72) ve isimlerini sormak üzere varlıklarını meleklere göstermesine (bk. el-Bakara 2/31) arz denilmiştir. Biri arz, diğeri emir tarzında olmak

üzere iki türlü teklif vardır. Arz şeklindeki teklifin kabul edilmesi mecburi değildir. Nitekim gökler, yer ve dağlar emaneti taşımayı kabul etmemişlerdir (bk. el-Ahzâb 33/72). Emir şeklindeki teklifin kabulü ise mecburidir. Allah'ın, kullarının işledikleri amelleri âhirette önlerine sermesine, kulların Allah'ın huzuruna çıkarılmasına da arz denilmiştir (bk. Hûd 11/18; el-Kehf 18/48; el-Hâkka 69/18).

Cehennemde azapla karşılaşma Kur'ân-ı Kerîm'de arz kelimesiyle ifade edildiği gibi (bk. el-Mü'min 40/46; el-Ahkaf 46/20), Kur'an'da geçen "kolay bir hesap" (حسابا يسيرا) ifadesi de (bk. el-İnşikak 84/8) hadislerde, "kulun yaptıklarının âhirette kendisine gösterilip bildirilmesi" mânasına aynı kelime ile açıklanmıştır (bk. Buhârî, "İlim", 35; "Tefsîr", 84/1).

Mahşerdeki en önemli yerlerden biri, sorgulama ve hesaba çekme mahalli olan "mevkıfü'l-arz"dır.

Hadis ilminde arz değişik mânalarda kullanılmıştır. 1. Talebenin, hocasının huzurunda onun rivayet ettiği hadisleri okuması. "Arzu's-semâ'" ve "arzu'l-kırâat" da denilen bu usulle talebe okuduğu hadisleri hocadan alıp öğrenmiş olur. Bazı âlimler hadis öğrenme (tahammülü'l-hadîs) yollarından biri olan kıraate arz adını verirler. 2. Talebenin herhangi bir yerden elde ettiği veya hocasına ait hadis kitabından istinsah ettiği kendi nüshasını ona vermesi, hocanın da bu kitabı inceledikten sonra talebesine iade etmesi. Bu usul, tahammülü'l-hadîs yollarından biri olup daha çok "arzu'l-münâvele" diye bilinir. Bu çeşit arz, hadis öğreniminde, bazı âlimlerce semâ* değerinde kabul edilmekle beraber birçoklarınca semâ ve kıraatin altında sayılmıştır. 3. Talebenin öğrenip yazdığı hadisleri, onları kendisine rivayet eden hocasının (şeyh) veya başka bir güvenilir râvinin hadisleriyle karşılaştırması. Mukabele ve muâraza terimleriyle de ifade edilen bu husus, öğrenilen hadisi rivayet edebilmek için zaruri görülmüştür. Mukabele edilmeyen eserlerden hadis rivayet edenleri Hâkim en-Nîsâbûrî tenkit etmiştir. Ancak mukabele edilmemiş kitaplardan hadis rivayeti de bazı şartlarla câiz görülmüştür. Arz işi hocanın veya hocanın hocasının aslıyla yapılabileceği gibi (bk. ASIL), bunlarla karşılaştırılmış tâli bir eserle de (fer') yapılabilir. Rivayet eden hoca ile talebenin, talebe ile bir başkasının beraberce, biri okuyup diğeri takip ederek karşılaştırma yapması mümkündür. Karşılaştırma yapılırken daha önce hadislerin sonuna konan küçük dairelerin içine nokta koyma, arzın yapıldığına işaret olarak uygulanan bir usuldü. Karşılaştırmanın yapıldığını sadece kitabın sonunda belirtmekle de yetinildiği olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA:

Buhârî, "' İlim", 35, "Tefsîr", 84/1; Sehâvî, Fethu'l-mugıs, Kahire 1388/1968, II, 25, 102, 166; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, II, 12, 92-94; Ali el-Kārî, Mustalahâtü ehli'l-eser, İstanbul 1327, s. 264; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 38 vd.

Abdullah Aydınlı

6. İCÂZET (الإجازة)

İslâmî eğitim ve öğretimde akademik diplomaları, sanat ve meslekte yeterlilik için gerekli izin ve onayı ifade eden terim.

Sözlükte "su akıtmak; helâl kılmak, izin vermek, onaylamak, geçerli kılmak" gibi mânalara gelen cevz kökünden türeyen icâzet, İbn Fâris'e göre "su akıtmak" şeklindeki anlamından hareketle "bir âlimin ilmini talebesine aktarması" mânasında terimleşmiştir. İlk defa kullanıldığı hadis alanında icâzet "hadis rivayetine sözlü veya yazılı izin vermek, rivayet hakkını devretmek" demektir. Hatîb el-Bağdâdî'ye göre de icâzet verenin, bir hadis veya haberi rivayet etmeyi öğrenciye mubah (helâl) kılmasıdır. Diğer alanlarda verilen icâzetleri hadis icâzetlerinden ayırmak için "icâzetü'l-iftâ (fetvâ), icâzetü'l-fıkh, icâzetü't-tedrîs, icâzetü't-tıb, icâzetü'l-ferâiz, icâzetü'l-hisâb, icâzetü'l-hat, icâzetü't-tarîk" gibi terkipler oluşturulmuş, Osmanlılar'da ve Doğu İslâm ülkelerinde, medrese ve tekke mensuplarıyla sanat erbabından eğitim ve öğrenimlerini tamamlayanlara üstatlarının verdiği yazılı belgeye icâzetnâme denilmiştir.
İcâzet verme geleneğinin milâdî VI. yüzyılda, hicretten altmış dört sene önce başlamış olduğu kaydedilmişse de (Rifat Bey, sy. 35-36 [1311], s. 770) bu bilginin bir dayanağı bulunamamıştır. Bilindiği kadarıyla ilk defa Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî, hocası İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sinden üç cüzlük bir nüshanın istinsahına Zilkade 265 (Temmuz 879) tarihinde icâzet vermiş ve bunu kendi eliyle yazmıştır (er-Risâle, neşredenin girişi, s. 17). Bu örnekte görüldüğü gibi kitabın istinsahına verilen icâzet rivayeti için de geçerlidir. Kapsamı ve üslûbu bakımından bir eğitim ve öğretim düzeni içinde edinilen bilgileri, rivayetleri veya bunların yazılı kayıtlarını nakletme yetkisi veren belgenin (akademik icâzet) ilk örneği, III. (IX.) yüzyıl sonlarına doğru Kadı İsmâil b. İshak el-Cehdamî tarafından Hanefî kadılarından İbnü'l-Bühlûl için yazılmıştır (metni için bk. Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, s. 487-488). İcâzet verenin vasıtasız rivayet hakkına sahip olduğu iki kitapla kendisinin dört eserinin rivayetine izin verdiği bu icâzet, Âgā Büzürg-i Tahrânî ve Ahmed Şelebî'nin en eski icâzet kabul ettikleri, Muhammed b. Abdullah b. Ca‘fer el-Himyerî'nin Ebû Âmir Saîd b. Amr'a Ḳurbü'l-isnâd adlı kitabın rivayeti için Safer 304'te (Ağustos 916) verdiği icâzetten (ez-Zerîᶜa, XVII, 67-68; Târîẖu't-terbiyeti'l-İslâmiyye, s. 263-264) daha eski ve daha sistemlidir. İmâmiyye'de Selîm b. Ebû Hayye'nin, İmam Ca‘fer es-Sâdık'ın kendisine hadis rivayet etme izni verdiğine dair rivayeti icâzet konusunda en eski senedlerden biri olarak kabul edilir. Sonraki bir döneme ait olmakla birlikte icâzete dair daha açık bir örnek, Ahmed b. Muhammed b. Îsâ'nın Kûfe'de Hasan b. Ali el-Veşşâ'dan Alâ b. Rezîn ve Ebân b. Osman el-Ahmer'in kitaplarını rivayet etmek için aldığı icâzettir (DMBİ, VI, 597). Önceleri "öğretimsiz verilen izin ve izin belgesi" anlamında kullanılan icâzet terimi, medreselerin kuruluşundan sonra "belli bir öğretim disiplini içinde bilgi ve rivayet nakletme yetkisi tanıyan belge" anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Hadis, siyer ve megāzî kitaplarına verilen icâzet örneği, zamanla diğer ilim dallarındaki kitaplara da müellifleri veya râvileri tarafından uygulanmıştır. Öğrenci edebiyat, tarih, fıkıh, tefsir, ferâiz ve riyâzî ilimlerde müderrisin bir telifini, emâlîsini, şerhini veya rivayet ettiği bir kitabı ondan dinleyince yahut ona okuyunca kendisinin bu derslerden yararlandığını belgelemek üzere müderris tarafından kitabın ilk veya son sayfasına icâzet yazılıyordu. Bazan icâzet, müderrisin güvendiği bir kişi veya öğrencinin bizzat kendisi tarafından kaleme alınıyor, kitabın yazarı veya müderris

tarafından da onaylanıyordu. Bunun yanında öğretimsiz umumi ve fahrî icâzetler vermeyi devam ettirenler de olmuştur.

Kullanıldıkları alana ve konularına göre icâzetlerin başlıcaları şunlardır: İlmî İcâzet. Kapsamına göre hususi ve umumi olmak üzere ikiye ayrılır. Belli bir ilmin veya bir kitabın tahsilini tamamlayanlara verilen icâzete hususi icâzet denir. Hadis icâzeti, ferâiz icâzeti, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî icâzeti, şemâil-i şerif icâzeti gibi. Bütün ilimlerin bir âlimden veya medreseden tahsilini tamamlayanlara verilen icâzet ise umumi icâzettir.

Hadis İcâzeti. II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren müslümanların ilimleri sistemleştirme gayretleri esnasında (Müslim, "Muḳaddime", 5 [I, 14-29]; Kettânî, s. 3-10) hadis öğrenme ve nakletmede başlangıçtan beri uygulanan semâ ve kıraat usulleri yanında icâzet yolu da benimsenmiştir. İbn Hayr el-İşbîlî'nin "icâzetli münâvele"yi üçüncü, icâzeti dördüncü sırada sayması (Fehrese, s. 12-14) öteki usulcülerin görüşüne aykırı değildir; çünkü icâzetle münâvelenin birleşmesi bu yönteme bir üstünlük kazandırmaktadır (Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, I, 450-468; ayrıca bk. MÜNÂVELE). Semâ ve kıraat yoluyla hadis öğrenimi ve rivayetinde hocanın veya talebenin dalgınlık, unutma ve uyuklama gibi sebeplerle hata etme ihtimali bulunduğu, bu yüzden semâ ve kıraat yollarının da icâzete muhtaç olduğu kabul edilmektedir (Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiᶜ li-aḫlâḳı'r-râvî, II, 191; Kādî İyâz, s. 92). Nitekim Hatîb el-Bağdâdî, hadis öğrencisinin semâdan sonra icâzet istemesinin gerekli olduğunu belirtmiştir (el-Câmiᶜ li-aḫlâḳı'r-râvî, II, 198). İlk muhaddisler, hadis öğrenimini kolaylaştırmak ve hadis kültürünün yayılmasına hizmet etmek amacıyla icâzet verme ve alma yolunu benimseyip bilgilerini zenginleştirmeye gayret etmişlerdir. Şu'be b. Haccâc, İbrâhim el-Harbî, Ebû Nasr es-Siczî ve Ebü'ş-Şeyh gibi muhaddisler, Kādî Hüseyin b. Ahmed, Mâverdî, Ebû Bekir Muhammed b. Sâbit el-Hucendî, Ebû Tâhir ed-Debbâs ve İbn Hazm gibi fakihler icâzetle hadis rivayetine karşı çıkmışlarsa da âlimlerin büyük çoğunluğu muhtelif icâzet türlerini câiz görüp uygulamışlardır. Hatîb el-Bağdâdî, Hz. Peygamber'in bazı devlet başkanlarına ve valilere mektup göndermesini, Berâe sûresini yazdırarak önce Hz. Ebû Bekir, ardından Hz. Ali vasıtasıyla Mekke'ye ulaştırmasını, bir grup askerle birlikte Nahle mevkiine sevkettiği Abdullah b. Cahş'a mektup vermesini vb. hususları kaydederek bir hükmün tesbit edilmesinde ve uygulanmasında icâzetin de semâ gibi geçerli olduğunu belirtmekte, Hasan-ı Basrî'den İbn Huzeyme'ye kadar önde gelen kırk beş muhaddisin icâzeti kabul ettiğini, bunlardan çoğunun talebelerinin yazdıklarını tashih ettikten sonra rivayet etmelerine icâzet verdiğini söylemektedir (el-Kifâye, s. 447-450, 454-464).

Bir icâzette dört unsur aranmakta olup bunlar icâzeti veren hoca (mücîz), icâzet bilgileri, rivayetleri veya bunların yazılı kayıtlarını nakletme yetkisi veren belgenin (akademik icâzet) ilk örneği, III. (IX.) yüzyıl sonlarına doğru Kadı İsmâil b. İshak el-Cehdamî tarafından Hanefî kadılarından İbnü'l-Bühlûl için yazılmıştır (metni için bk. Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, s. 487-488). İcâzet verenin vasıtasız rivayet hakkına sahip olduğu iki kitapla kendisinin dört eserinin rivayetine izin verdiği bu icâzet, Âgā Büzürg-i Tahrânî ve Ahmed Şelebî'nin en eski icâzet kabul ettikleri, Muhammed b. Abdullah b. Ca'fer el-Himyerî'nin Ebû Âmir Saîd b. Amr'a Ḳurbü'l-isnâd adlı kitabın rivayeti için Safer 304'te (Ağustos 916) verdiği icâzetten (ez-Zerîᶜa, XVII, 67-68; Târîḫu't-terbiyeti'l-İslâmiyye, s. 263-264) daha eski ve daha sistemlidir.

İmâmiyye'de Selîm b. Ebû Hayye'nin, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın kendisine hadis rivayet etme izni verdiğine dair rivayeti icâzet konusunda en eski senedlerden biri olarak kabul edilir. Sonraki bir döneme ait olmakla birlikte icâzete dair daha açık bir örnek, Ahmed b. Muhammed b. Îsâ'nın Kûfe'de Hasan b. Ali el-Veşşâ'dan Alâ b. Rezîn ve Ebân b. Osman el-Ahmer'in kitaplarını rivayet etmek için aldığı icâzettir (DMBİ, VI, 597). Önceleri "öğretimsiz verilen izin ve izin belgesi" anlamında kullanılan icâzet terimi, medreselerin kuruluşundan sonra "belli bir öğretim disiplini içinde bilgi ve rivayet nakletme yetkisi tanıyan belge" anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Hadis, siyer ve megāzî kitaplarına verilen icâzet örneği, zamanla diğer ilim dallarındaki kitaplara da müellifleri veya râvileri tarafından uygulanmıştır. Öğrenci edebiyat, tarih, fıkıh, tefsir, ferâiz ve riyâzî ilimlerde müderrisin bir telifini, emâlîsini, şerhini veya rivayet ettiği bir kitabı ondan dinleyince yahut ona okuyunca kendisinin bu derslerden yararlandığını belgelemek üzere müderris tarafından kitabın ilk veya son sayfasına icâzet yazılıyordu. Bazan icâzet, müderrisin güvendiği bir kişi veya öğrencinin bizzat kendisi tarafından kaleme alınıyor, kitabın yazarı veya müderris tarafından da onaylanıyordu. Bunun yanında öğretimsiz umumi ve fahrî icâzetler vermeyi devam ettirenler de olmuştur.

Kullanıldıkları alana ve konularına göre icâzetlerin başlıcaları şunlardır: İlmî İcâzet. Kapsamına göre hususi ve umumi olmak üzere ikiye ayrılır. Belli bir ilmin veya bir kitabın tahsilini tamamlayanlara verilen icâzete hususi icâzet denir. Hadis icâzeti, ferâiz icâzeti, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî icâzeti, şemâil-i şerif icâzeti gibi. Bütün ilimlerin bir âlimden veya medreseden tahsilini tamamlayanlara verilen icâzet ise umumi icâzettir.

Hadis İcâzeti. II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren müslümanların ilimleri sistemleştirme gayretleri esnasında (Müslim, "Muḳaddime", 5 [I, 14-29]; Kettânî, s. 3-10) hadis öğrenme ve nakletmede başlangıçtan beri uygulanan semâ ve kıraat usulleri yanında icâzet yolu da benimsenmiştir. İbn Hayr el-İşbîlî'nin "icâzetli münâvele"yi üçüncü, icâzeti dördüncü sırada sayması (Fehrese, s. 12-14) öteki usulcülerin görüşüne aykırı değildir; çünkü icâzetle münâvelenin birleşmesi bu yönteme bir üstünlük kazandırmaktadır (Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, I, 450-468; ayrıca bk. MÜNÂVELE). Semâ ve kıraat yoluyla hadis öğrenimi ve rivayetinde hocanın veya talebenin dalgınlık, unutma ve uyuklama gibi sebeplerle hata etme ihtimali bulunduğu, bu yüzden semâ ve kıraat yollarının da icâzete muhtaç olduğu kabul edilmektedir (Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî, II, 191; Kādî İyâz, s. 92). Nitekim Hatîb el-Bağdâdî, hadis öğrencisinin semâdan sonra icâzet istemesinin gerekli olduğunu belirtmiştir (el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî, II, 198). İlk muhaddisler, hadis öğrenimini kolaylaştırmak ve hadis kültürünün yayılmasına hizmet etmek amacıyla icâzet verme ve alma yolunu benimseyip bilgilerini zenginleştirmeye gayret etmişlerdir. Şu'be b. Haccâc, İbrâhim el-Harbî, Ebû Nasr es-Siczî ve Ebü'ş-Şeyh gibi muhaddisler, Kādî Hüseyin b. Ahmed, Mâverdî, Ebû Bekir Muhammed b. Sâbit el-Hucendî, Ebû Tâhir ed-Debbâs ve İbn Hazm gibi fakihler icâzetle hadis rivayetine karşı çıkmışlarsa da âlimlerin büyük çoğunluğu muhtelif icâzet türlerini câiz görüp uygulamışlardır. Hatîb el-Bağdâdî, Hz. Peygamber'in bazı devlet başkanlarına ve valilere mektup göndermesini, Berâe sûresini yazdırarak önce Hz. Ebû Bekir, ardından Hz. Ali vasıtasıyla Mekke'ye ulaştırmasını, bir grup askerle birlikte Nahle mevkiine sevkettiği Abdullah b. Cahş'a mektup vermesini vb. hususları kaydederek bir hükmün tesbit edilmesinde ve uygulanmasında icâzetin de semâ gibi geçerli olduğunu belirtmekte, Hasan-ı Basrî'den İbn

Huzeyme'ye kadar önde gelen kırk beş muhaddisin icâzeti kabul ettiğini, bunlardan çoğunun talebelerinin yazdıklarını tashih ettikten sonra rivayet etmelerine icâzet verdiğini söylemektedir (el-Kifâye, s. 447-450, 454-464).

Bir icâzette dört unsur aranmakta olup bunlar icâzeti veren hoca (mücîz), icâzet ettikleri bu icâzeti, Kadı Ebü't-Tayyib et-Taberî belirsizlik bulunduğu ve şarta bağlı olduğu için kabul etmemiştir. 6. Doğmamış çocuğa verilen icâzet. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve Mâlikî fakihi İbn Umrûs bunu şâz olarak câiz görmüşlerse de Mâverdî, Ebü't-Tayyib et-Taberî ve İbnü's-Sabbâğ, "Ma'dûm ve meçhule icâzetle icâzetin şarta bağlanması sahih değildir" şeklindeki görüşlerine aykırı olan bu icâzeti bâtıl saymışlardır. 7. Mümeyyiz olmayan çocuğa verilen icâzet. Ebü't-Tayyib et-Taberî ve Hatîb el-Bağdâdî bu icâzeti geçerli saymış, bunu bir öncekiyle birlikte düşünenler de olmuştur. 8. İleride elde edilecek rivayetlere verilen icâzet. Hadis usulcüleri, kendisinde olmayanı bildirmek ve bağışlamak anlamına gelen bu icâzeti geçersiz kabul etmişlerdir. Buna göre genel ve belirsiz bir icâzet alan kimsenin şeyhinin bu icâzet tarihinden önceki rivayetlerini araştırması ve sadece onlardan rivayet etmesi gerekmektedir (Kādî İyâz, s. 105-107). 9. İcâzetle elde edilen hadisleri veya kitabı rivayet etmeye verilen icâzet. Enmâtî, icâzet yoluyla alınan bir hadisin yine icâzet yoluyla nakledilmesini câiz görmemekteyse de Dârekutnî, İbn Ukde, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Hâkim en-Nîsâbûrî, Nasr b. İbrâhim el-Makdisî ve İbnü'l-Kayserânî gibi muhaddisler bu icâzet şeklini kabul etmişlerdir. Hatîb el-Bağdâdî, bu türde ilk yazılı icâzetlerden biri olan İbn Ukde'nin İbnü's-Sekkā diye bilinen Abdullah b. Muhammed b. Osman el-Vâsıtî'ye verdiği Şevval 325 (Ağustos 937) tarihli icâzetin metnini kaydetmiştir (el-Kifâye, s. 500-501).

Hadis usulüne dair bütün kaynaklarda icâzet konusu geniş şekilde açıklandığı gibi bu hususta çok sayıda müstakil eser de yazılmıştır. İcâzetin gerekçesi, faydaları ve hükümleri konusunda yapılan ilk çalışma, Ebü'l-Abbas Velîd b. Bekir el-Gamrî'nin (ö. 392/1002) el-Vicâze fî ṣıḥḥati'l-ḳavli bi'l-icâze adlı eseri olup (Silefî, s. 58; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2000) bir nüshası Bağdat'ta Abbas el-Azzâvî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Ebû Tâhir es-Silefî, Gamrî'nin eserini özetleyip kendi icâzet şeyhlerinin tanıtımı da dahil olmak üzere yeni bilgiler ilâve ederek el-Vecîz fî ẕikri'l-mücâz ve'l-mücîz adlı eserini yazmıştır. İbnü'l-Kayserânî'nin el-ʿAmel bi-İcâzeti'l-icâze ve el-İcâzât ve meẕâhibühâ adlı kitapları, Necmeddin en-Nesefî'nin el-İcâzâtü'l-müterceme bi'l-ḥurûfi'l-muʿceme'si, Şemseddin İbn Tolun ed-Dımaşkī'nin Nevâdirü'l-icâzât ve's-semâʿât'ı, Muhammed b. Abdülhay el-Kettânî'nin el-İcâze ilâ maʿrifeti aḥkâmi'l-icâze'si, Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin İcâzâtü'l-ḥadîs̱ ile (nşr. Ahmed el-Hüseynî, Tahran 1410) Kitâbü'l-İcâzât'ı (Biḥârü'l-envâr, CII, 191-298; s. 104-107'de toplam 107 icâzetin metni verilmektedir) ve Ebü't-Tayyib el-Azîmâbâdî'nin el-Vicâze fi'l-icâze'si (nşr. Bedrüzzaman Muhammed Şefî' en-Nîbâlî, Karachi 1408) icâzete dair eserlerden bazılarıdır.

Muhaddisler ve diğer bazı âlimler sonraları mu'cem, fihris, bernâmec, sebet ve icâzâtü'l-meşâyih diye adlandırılan eserlerinde hocalarından okudukları kitapları, onlardan alıp öğrencilerine verdikleri icâzetleri zikretmeyi âdet edinmişlerdir; bu tür eserler isnad ve icâzet aracı olarak kullanılmıştır. Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir ed-Dımaşkī'nin hadis dinlediği ve icâzet aldığı şeyhlerini tanıttığı el-Muʿcem'i, İbn Hacer el-Askalânî'nin el-Mecmaʿu'l-müʾesses fi'l-muʿcemi'l-müfehres'i, İbn Hayr el-İşbîlî'nin Fehrese'si, Ebû Zeyd es-Seâlibî'nin Ġunyetü'l-

vâfîd ve buġyetü'ṭ-ṭâlibi'l-mâcid ve İbn Gāzî el-Miknâsî'nin et-Teʿallül bi-rusûmi'l-isnâd baʿde intiḳāli ehli'l-menzil ve'n-nâd adlı fihristleri, Abdullah eş-Şebrâvî'nin Fehrese'si (S̱ebet), Ebû Abdullah el-Mecârî'nin Bernâmec'i, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali el-Belevî el-Vâdîâşî'nin S̱ebet'i ve Ebû Sâlim el-Ayyâşî'nin İtḥâfü'l-aḫillâʾ bi-icâzâti'l-meşâyiḫi'l-ecillâʾ (bi-esânîdi'l-ecillâʾ) adlı eseri bu türün bazı örnekleridir. Bu geleneğin son örnekleri, Zâhid Kevserî'nin (ö. 1952) et-Taḥrîrü'l-vecîz fîmâ yebtaġīhi'l-müstecîz isimli sebetiyle (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep 1413/1993) Muhammed Âşık el-İlâhî'nin Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî'ye 7 Temmuz 1994'te verdiği hadis icâzetidir.

Diğer Alanlar. Müslümanların ihtiyaç duyduğu fakih ve müftülerin yetiştirilmesi işi İslâmî eğitim ve öğretimin hedeflerinden biri olduğu için ilk zamanlardan itibaren devletin bağımsız yargı sistemi içinde veya dışında bulunan fakih ve âlimler, şer'î fetva verme ehliyetini kazanan ilim tâliplerine sözlü olarak icâzet veriyorlardı. Mezhep imamı âlimlerin de fetva verme iznini böyle elde ettiği bilinmektedir. Fıkıh öğretiminin zamanla medreselerde sistemleşmesi üzerine bu geniş kapsamlı sahanın ihtiyacı hadisteki icâzetle karşılanamaz duruma gelince fıkıh tedrîsine izin verildiğini belgeleyen icâzet ortaya çıktı. Ancak iftâ ve tedrîs görevlerinden birine verilen icâzet uygulamada diğerini de kapsamına aldığı için ikisi birleştirilerek "iftâ ve tedrîs icâzeti" diye ifade edilmesi âdet olmuştur. Genellikle öğrencinin tahsilini tamamlamasının ardından yapılan bir imtihandan sonra verilen bu icâzeti alan kişi müderris olarak tedrîs, iftâ ve münâzara görevlerini yürütme hakkını elde etmiş oluyordu (Makdisî, s. 167-171, 305). Kalkaşendî, üstadı İbnü'l-Mülakkın'ın kendisine verdiği Şâfiî mezhebine göre iftâ ve tedrîs icâzeti örneğini kaydetmiştir (Ṣubḥu'l-aʿşâ, XIV, 364-369). Hanefî fakihi Şemsüleimme el-Kerderî'nin Sirâcüddin Muhammed b. Ahmed el-Karnebî el-Buhârî'ye verdiği 15 Zilkade 632 (1 Ağustos 1235) tarihli icâzet de bu türden sayılabilir (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 432/2, vr. 349a).

Nasîruddîn-i Tûsî'nin Merâga Medresesi'nde başlattığı aklî ve riyâzî ilimler öğretiminin diğer İslâm memleketlerindeki eğitim ve öğretime etkisinden sonra talebelere bu ilimlerde de icâzetler verilmeye başlandı. Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Necmeddin Abdürrahîm b. Nasr İbnü'ş-Şahhâm el-Mevsılî'ye verdiği Rebîülâhir 708 (Eylül 1308) tarihli icâzet (Arberry, IV, 124) bunlar arasında yer alır. Daha sonra Tebriz, Şîraz ve Semerkant medreselerinden Anadolu'ya taşınan bu ilim ve eğitim anlayışı Osmanlı Devleti'nin son dönemine kadar etkisini sürdürdü. Bursa Kadısı Mahmud Çelebi'nin torunu Kadızâde'nin (Mûsâ Paşa) Fethullah eş-Şirvânî'ye verdiği aklî ve riyâzî ilimler icâzetiyle (DİA, XII, 464-465) Celâleddin ed-Devvânî'nin Müeyyedzâde Abdurrahman Amâsî'ye verdiği 888 (1483) tarihli icâzet (Râgıb Paşa Ktp., nr. 570, vr. 315a-317b) bu etkinin en belirgin örnekleridir. Hâce Muhammed Pârsâ, Orta Asya'nın Ûş şehrindeki Hümâmiyye Medresesi'nde aklî ve naklî ilimler tahsilini tamamlayan Şemseddin Muhammed b. Hüsâmeddin b. Şâdî Hâce el-Ûşî'ye 796 yılı Rebîülâhir sonlarında (1394 Mart başı) verdiği umumi icâzetnâmeyi (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 538/5, vr. 209b-210b) "tezkire" diye nitelendirmiştir.

Uygulamada umumi ilmî icâzetlerin farklı şekilleri vardır. Ders programına dahil ilimlerin tamamını bir âlim öğrettiği takdirde tek bir icâzet veriliyor, çeşitli ilimler ayrı ayrı müderrislerden okununca ayrı ayrı icâzetler düzenleniyor (bazı örnekler için bk. Süleymaniye

Ktp., Lâleli, nr. 3747/12, vr. 174b-175b, 192b-193a) veya birkaç âlimden ayrı ayrı umumi icâzetler alınarak birleştiriliyor (Şemseddin Muhammed b. Necmeddin Muhammed es-Sâlihî'ye [ö. 1012/1603] farklı hocalar tarafından verilen dört ayrı icâzeti ihtiva eden bir yazma Köprülü Ktp., I. Kısım, nr. 1258, vr. 158a-166b'de bulunmaktadır), umumi ilmî icâzete özel icâzetin eklendiği de oluyordu (bir örnek için bk. MÜİF Ktp., Şişli Camii, nr. 1106). Umumi ilmî icâzet Mısır'da 1872 yılında resmîleştirilerek "âlimiyye" diplomasına dönüştürüldü (bk. ÂLİMİYYE). Osmanlı Devleti'nde ise 1914'te İstanbul'da düzene konulan Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye medreselerinin âlî kısmı şubelerinde "icâzetnâme" adıyla resmîleştirildi. Bu medreselerde hadis, tefsir, fıkıh ve kelâm şubelerinde öğretilen ilimlerde "ikmâl-i nüsah" eden öğrencilere, silsile ile gelen ilim senedini korumak ve öğrencinin ilmî liyakatini onaylamak amacıyla imtihandan sonra başarı dereceleri yazılıp icâzetnâme düzenlenmesi yoluna gidildi. Bu icâzetnâmeyi alanlar müderris, fıkıh icâzeti alanlar da kadı ve müftü olarak ruûs-i hümâyûna nâil oluyorlardı (Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi: Nizâmnâme, Ders Cedveli, Sûret-i Tedrîs Kitablar, Ta'lîmâtnâme, s. 10-11, 32-34; Şevketî, s. 35-38; Atay, s. 128-129). Medreselerin kapatılmasıyla birlikte geleneksel icâzet uygulaması Türkiye'de rağbetini kaybetmiştir.

Fennî İcâzet. Bilginin yanında deney ve tecrübeye de dayanan tıp, eczacılık ve riyâzî ilimler konusunda verilen icâzetlerdir (geniş bilgi için bk. İzgi, I, 203, 347; II, 28; Has, IV/27 [1995], s. 22-23; DİA, XVII, 160).

Tarikat İcâzeti. Şeyh veya mürşid kabul edilen tasavvuf ve tarikat önderlerinden birinin kendi usulünü devam ettirmeye ehil gördüğü bir müridine verdiği irşad iznidir (bk. HALİFE). İlk zamanlarda sözlü ve sembollere bağlı olarak verilen bu iznin yazılı şekline tarikat icâzeti yanında "tarikata sülûk icâzeti" ve "hilâfetnâme" de denir. Taç veya hırka giydirmekle tamamlanması gelenek olan bu icâzetin zikir telkini icâzeti ve hırka giydirme icâzeti diye çeşitleri vardır. Mutasavvıfların isnad ve silsile arayışlarının ancak V. (XI.) yüzyılda başladığı kabul edilmekte olup tarikatlarda icâzet uygulaması da bu tarihten sonra, muhtemelen VI. (XII.) yüzyılın sonlarından itibaren başlamıştır (Âişe Yûsuf el-Menâî, s. 33). Kübreviyye tarikatı kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ'nın 598-616 (1201-1219) yılları arasında öğrencilerine verdiği beş ayrı icâzetin nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir mecmua içerisindedir (Şehid Ali Paşa, nr. 2800/5-8, 11, vr. 21a-25a, 29b-30b). Aynı mecmuada (vr. 25a-28b) Mecdüddin el-Bağdâdî tarafından verilen iki tarikat icâzeti daha vardır. Yemenî nisbeli Şeyh Necmeddin Hasan b. Muhammed b. Bahâdır es-Sünbülî'nin Adlüddin Hasan b. Muhammed el-Halvetî'ye verdiği mufassal icâzetnâmenin sonunda tarikatın silsilesi de kaydedilmiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1761/3, vr. 36a-41b).

Sanat ve Meslek İcâzeti. Bilgiden çok iş, sanat ve beceriye dayalı üretim ve hizmet erbabı arasında kendi özel eğitimleri sonunda verilen icâzetler olup Ahîlik ve hat icâzetleri bu türün örnekleridir (Tombuş, sy. 38 [1943], s. 3-9, 345-347; ayrıca bk. HATTAT).

İcâzetlerin Muhtevası. Bütün icâzet metinleri genellikle şu unsurlardan oluşur: İcâzetin başında besmele, Allah'a hamd, Hz. Peygamber'e salât ve selâm, ashabına dua ve kelime-i şehâdetten sonra konunun önemi ve ciddiyeti vurgulanır; ilmin, öğretme ve öğrenmenin, irşad ve senedin ehemmiyetine dikkat çekilir. Öğrencinin adı kaydedilerek elde ettiği ehliyet tanıtılır. Üstat

kendi adını belirtip okuttuğu kitabı, öğrettiği ilim veya sanatı, verdiği irşad hizmetini kimden ve hangi yolla aldığını ortaya koyar, sened veya silsileyi zikreder; kazandığı ehliyeti yürütmesi için öğrenciye izin verdiğini ifade eder, devrettiği hakkı nasıl kullanacağına dair yol gösterir, kendisine dua etmesini ister. Hocanın imza veya mührü ile icâzet tamamlanır. Bazı sanat ve meslek icâzetleri dışında bütün icâzetler Arapça olarak yazılmıştır.

İcâzet çeşitlerinin başlangıçtan beri diğer bir ortak özelliği kurumsal ve resmî değil şahsî ve sivil olmalarıdır. Aslında bu durum, İslâmî eğitimde genel olarak diploma değeri taşıyan belgelerin en büyük özelliğidir. Belki de bundan dolayı hukukî yönü olan ve resmîliği çağrıştıran "şehâdet" kelimesi icâzet yerinde kullanılmamıştır. Ancak ilk defa 1872 yılında Mısır'da, 1914'te Osmanlı Devleti'nde Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye medreselerinin tâli kısmını bitirenlere şehâdetnâme, âlî kısmını bitirenlere de icâzetnâme verilmesinin kanunlaşmasıyla icâzetin resmîleştiği görülür. Esasen İslâm âlimlerinin başlangıçtan beri eğitim ve öğretimin sivil yapısının korunması yönünde bir duyarlılık taşıdığı bilinmektedir. Nitekim Bağdat'ta resmî medreselerin kurulduğunu duyan Mâverâünnehir âlimlerinin ilim adına matem tutması da (İbnü'l-Ekfânî, s. 7) böyle bir anlayışın sonucudur. Bu sebeple kuruldukları dönemden itibaren İslâm eğitim müesseselerinin yetkilileri öğrencilerine diploma vermekle ilgilenmemiş, konuyu ilmî sorumluluk alanında ve âlimlerin serbest kanaat ve değerlendirmelerine bırakarak onlara sadece imkân sağlamakla yetinmiştir. İlim adamları, belli bir konunun öğretimi sonunda öğrencilerine kapasitelerine göre o alanla sınırlı olarak icâzet verebilir, fakat icâzette hocanın ders okuttuğu kurumun onayı aranmazdı. İslâm tarihinin en resmî karakterli eğitim ve öğretim kurumlarından biri olan Semerkant'taki Uluğ Bey Medresesi'nde de başhoca Kadızâde-i Rûmî'nin verdiği icâzette (DİA, XII, 464, 465) resmîliği andıran hiçbir unsur yer almamıştır.

İcâzetler umumiyetle nesirle yazılmakla birlikte ilk zamanlardan beri şiirle yazılmış örnekleri de görülür. Nitekim ilk hadis usulcüleri eserlerinde bu tür icâzetler için özel bölümler açmışlardır. Yazmalar arasında, lugat, edebiyat ve tarih kitapları içinde çok sayıda manzum icâzet örneğine rastlanır. Hatta icâzet talebinin ve bu talebe verilen icâzetin de şiirle yapıldığı görülür. Bilinen ilk manzum icâzet, Ebü'l-Eş'as Ahmed b. Mikdâm el-İclî (ö. 252/866) tarafından öğrencilerine okuttuğu bir kitabın zahrına yazılmıştır (Râmhürmüzî, s. 456; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, s. 501-502; Kādî İyâz, s. 96-97). İbn Hallâd er-Râmhürmüzî, kendi eserlerinden birinin rivayeti için eser üzerine yazdığı on bir beyitlik manzum icâzetin metnini verir (el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl, s. 545). Hatîb el-Bağdâdî de Muhammed b. Cehm es-Simmerî'den bir manzum icâzet metni zikreder (el-Kifâye, s. 502-503; diğer bazı örnekler için bk. Tâcü'l-ʿarûs, "zḳʿa" md.; İbnü'l-Adîm, X, 4342; Kureşî, IV, 105). Bu tür özel manzum icâzetler yanında Kutbüddin en-Nehrevânî el-Hanefî'nin, Şemseddin Muhammed b. Necmeddin Muhammed es-Sâlihî ed-Dımaşkī'ye verdiği 961 (1554) tarihli ve altmış beyitlik icâzet gibi (Köprülü Ktp., I. Kısım, nr. 1258, vr. 165a-166b) akademik manzum icâzet örnekleri de vardır (bazı manzum icâzetler için bk. Silefî, s. 139-140; Safiyyüddin el-Hillî, s. 481-483; İbnü'l-Ahmer, s. 51-56; Ayyâşî, s. 91, 133-134, 148-149).

İslâmî gelenekte öğrenimi sonunda ilmî ehliyeti görülen kimseye icâzet verilmesi dinî ve ahlâkî bir vecîbe, verilmemesi ise bir hak ihlâli olarak telakki edilmiş, bu sebeple icâzet verme karşılığında para almak câiz görülmemiştir. Teorik olarak birinin insanları eğitmesi ve

aydınlatması için icâzet sahibi olması zorunlu görülmemekle birlikte uygulamada icâzet, öğretme ehliyeti hususunda güven verici bir belge sayılmıştır (Süyûtî, el-İtḳān, II, 289). Bir kimsenin bir konuda öğrenci iken başka bir konuda veya ilim dalında icâzetli öğretici olması da mümkündür.

İslâm eğitim ve öğretim geleneğine has bir tecrübe olarak ortaya çıkan icâzet metinleri ilim, irfan, sanat ve meslek hareketlerinin güvenilirliği ve sağlıklı gelişmesine katkısı yanında tarih boyunca ilim, kültür ve medeniyet hareketlerinin yerini, zamanını, türünü ve seviyesini tesbit etmede, içtimaî ve siyasî ilişkileri yorumlamada kaynak değeri olan belgelerdir. Bilhassa gerekli kayıtları tam olan icâzetnâmeler eğitim kurumları, bunların sistemleri, kadroları, işlevleri, başarı veya başarısızlıkları konusunda bilgi ihtiva eder. Bu belgeler, onları düzenleyen üstatların ve öğrencilerinin ilmî, edebî, ahlâkî şahsiyetlerini ve dünya görüşlerini yansıtan kısmî veya tam otobiyografiler olması bakımından da ayrı bir önem taşır.

X. yüzyıldan itibaren Batı eğitim kurumlarının daha çok İspanya üzerinden İslâmî birikim ve tecrübeden faydalandığı bilinmekle beraber eğitim kurumları arasındaki ilişkiler yeterince incelenmiş değildir. Alfred Guillaume bu ilişkinin aydınlatılmasında, Batı dillerinde en alt kademede üniversite derecesini ifade etmek üzere ilk defa 1231'de kullanılan "baccalareus" (baccalaureus) kelimesinin etimolojisinin bir başlangıç olabileceğini düşünmüş ve bu terimin, İslâmî akademik sistem içinde kullanılan Arapça bir tabirden alınmış olması gerektiğini, bunun da "bi-hakkı'r-rivâye" şeklindeki icâzet tabiri olabileceğini ileri sürmüş, ancak bu tabirin kullanıldığı herhangi bir Arapça icâzet metni göstermemiştir. Ebied ve Young "New Light on the Origin of the Term 'Baccalaureate'" başlıklı ortak makalelerinde (IQ, XVIII/1-2 [1974], s. 3-7), bi-hakkı'r-rivâye tabirinin, "öğretme hakkı veren diploma, icâzet" anlamında kullanıldığı beş icâzet metni yayımlayarak Guillaume'un görüşünün tutarlı olduğunu ispatlamışlardır. Daha önce Hastings Rashdall'ın da kabul ettiği gibi bi-hakkı'r-rivâye tabirinin ilk defa İspanya'da sözlü gelenek içinde kullanılmaya başlandığını düşünen bu iki yazar, bunun Arapça'dan Latince'ye geçerken uğradığı değişimi "bi-ḥaqq al-rivāya > b-ḥaqq ulūrea > baccalure [a] > baccalareus" şeklinde göstermiştir.

Yukarıdaki icâzet çeşitlerinin dışında, Hz. Peygamber'i rüyasında gören sûfîlerin ondan aldıklarını söyledikleri bir icâzet türünden daha söz edilmekte olup buna da "mânevî icâzet" denmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Dımaşk'ta gördüğü bir rüyada Fuṣûṣü'l-ḥikem'le ilgili olarak Resûl-i Ekrem'in kendisine icâzet verdiğini söylemiştir (DİA, XIII, 231). İmâm-ı Rabbânî'nin de rüyasında gördüğü Resûlullah'tan kelâm ilminde müctehidlik icâzeti aldığı söylenir (Kāsım Ahmed es-Sâmerrâî, II/2 [1981], s. 282). Nevşehirli Halil Efendi, 1225 (1810) yılında Antakya'da Habib Neccâr Camii'nde rüyasında gördüğü Hz. Peygamber'den Delâʾilü'l-ḫayrât adlı salavât mecmuasını okuması için icâzet aldığını iddia etmiştir (Ahmed Fevzî, İcâzetnâme-i Delâil-i Hayrât, Millî Kütüphane, nr. A-2291/1). Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, vereni tarafından yazılmış bir metni bulunmayan bu icâzet türüne dair Ravżü'l-enâm fî beyâni'l-icâzeti fi'l-menâm adıyla bir eser yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3606/27, vr. 164a-175b).

BİBLİYOGRAFYA:

İbn Fâris, Mücmelü'l-luġa (nşr. Züheyir Abdülmuhsin Sultân), Beyrut 1404/1984, I, 202-203; Lisânü'l-ʿArab, "cvz" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "cvz", "zḳʿa" md.leri; Müslim, "Muḳaddime", 5 (I, 14-29); Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1979, neşredenin girişi, s. 17; Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 163-181, 363-369, 456-458, 542; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 446-450, 454-466, 487-488, 500-503; a.mlf., el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb), Beyrut 1414/1994, II, 191-198; a.mlf., el-İcâze li'l-maʿdûm ve'l-mechûl (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dımaşk 1418/1997, s. 79-80, 211; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1398/1978, s. 92-93, 96-97, 103, 105-107; İbn Hayr, Fehrese, s. 12-17; Silefî, el-Vecîz fî ẕikri'l-mücâz ve'l-mücîz (nşr. Muhammed Hayr el-Bikāî), Beyrut 1414/1991, s. 54-58, 139-140; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1974, s. 262-277; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb (Zekkâr), X, 4342; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 129-133; İbnü'l-Ekfânî, İrşâdü'l-ḳāṣıd (nşr. Muhammed Fâhûrî), Beyrut 1998, s. 7; Safiyyüddin el-Hillî, Dîvân, Dımaşk 1298, s. 481-483; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍiyye, II, 389; III, 405; IV, 105; İbnü'l-Mülakkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdeyʿ), Ahsâ 1413/1992, I, 314-324; Ömer b. Raslân el-Bulkīnî, Meḥâsinü'l-ıṣṭılâḥ (nşr. Âişe Abdurrahmân), Kahire 1974, s. 262, 269-270; Zeynüddin el-Irâkī, el-Elfiyye (nşr. Muhammed b. Hüseyin el-Irâkī el-Hüseynî), Fas 1354, II, 60-89; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), XIV, 364-377; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu'l-mennân bi-Muḳaddimeti Lisâni'l-Mîzân (nşr. Muhammed Abdurrahman el-Marʿaşlî), Beyrut 1415/1995, s. 528; Süyûtî, el-İtḳān (Ebü'l-Fazl), II, 289; a.mlf., Tedrîbü'r-râvî (Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî), Beyrut 1415, I, 447-468; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 10; II, 2000; Ayyâşî, İtḥâfü'l-aḫillâʾ bi-icâzâti'l-meşâyiḫi'l-ecillâʾ (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Beyrut 1999, s. 91, 133-134, 148-149; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, CII, 191-298; Şebrâvî, Fehrese (nşr. Muhammed ez-Zâhî, el-Mevrid içinde), XI/4, Bağdad 1403/1982, s. 89-112; Şevketî, Medâris-i İslâmiyye Islâhât Programı, İstanbul 1329, s. 35-38; Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi: Nizâmnâme, Ders Cedveli, Sûret-i Tedrîs ve Kitablar, Taʿlîmâtnâme, İstanbul 1330-33, s. 10-11 (md. 13), 32-34 (md. 54-73); A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscript, Dublin 1959, IV, 124; VII, 182; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 3-10; Ahmed Şelebî, Târîḫu't-terbiyeti'l-İslâmiyye, Kahire 1973, s. 260-269; Âgā Büzürg-i Tahrânî, ez-Zerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, V, 246; XVII, 67-68; Hüseyin Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul 1983, s. 101-130; Âişe Yûsuf el-Menaî, Ebû Ḥafs ʿÖmer es-Sühreverdî, Devha 1412/1991, s. 33; Muhammed Zâhid Kevserî, et-Taḥrîrü'l-vecîz fîmâ yebtaġīhi'l-müstecîz (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1413/1993; G. Makdisî, Neşʾetü'l-külliyyât: Meʿâhidü'l-ʿilm ʿinde'l-müslimîn ve fi'l-Ġarb (trc. Mahmûd Seyyid Muhammed), Cidde 1414/1994, s. 159-165, 167-172, 305-312; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 203, 347; II, 28; Rifat Bey, "Kāmûsü'l-bedâyiʿ", Maʿlûmât, sy. 35-36, İstanbul 1311, s. 770; Nazmi Tombuş, "Ahîler: İcâzetnâme ve Fütüvvet Şeceresi", Çorumlu, sy. 38, Çorum 1943, s. 3-9, 345-347; Selâhaddin el-Müneccid, İcâzâtü's-semâʿ fi'l-maḫṭûtâti'l-ḳadîme, MMMA (Kahire), I/2 (1955), s. 232-251; R. Y. Ebied - M. J. L. Young, "New Light on the Origin of the Term 'Baccalaureate'", IQ, XVIII/1-2 (1974), s. 3-7; Kāsım Ahmed es-Sâmerrâî, "el-İcâzât ve teṭavvüruha't-târîḫî",

ʿÂlemü’l-kütüb, II/2, Riyad 1981, s. 278-285; Hisham Nashabî, “The IJAZA: Academic Certificate in Muslim Education”, HI, VIII/1 (1985), s. 7-13; Sâlih Maʻtûk, “el-İcâzetü’l-ʿâmme ve istiʿmâlü’l-muḥaddîşîne lehâ”, Mecelletü Külliyyeti’d-dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-ʿArabiyye, V, Dübey 1992, s. 92-118; Polat Has, “Tarihte Batı Tıbbının Doğudan Aldıkları”, Yeni Ümit, IV/27, İzmir 1995, s. 22-23; Pakalın, II, 19-20; G. Vajda - I. Goldziher [S. A. Bonebakker], “Idjāza”, EI² (İng.), III, 1020-1022; Kâzım Müdîr Şâneçî, “İcâze”, DMBİ, VI, 596-598.

Cemil Akpınar

7. MÜNÂVELE (المناولة)

Hadis alma yollarından biri.

Sözlükte “vermek” anlamına gelen münâvele kelimesi, hadis terimi olarak “hocanın kendi rivayetlerini içeren nüshayı rivayet etmesi için öğrencisine vermesi veya o nüshanın kendine ait olduğunu onaylaması” demektir. Münâvelenin icâzetli ve icâzetsiz olmak üzere iki türü vardır. İcâzetli münâvele başlıca şu şekillerde olur: a) Hoca, rivayet hakkına sahip olduğu hadisleri içeren bir nüshanın aslını veya asıl nüsha ile karşılaştırılmış bir kopyasını öğrencisinde kalmak veya yazıp iade etmek üzere verirken, “Bunlar benim falan kişi ya da kişilerden olan rivayetlerimdir, onları rivayet et” veya, “Bunları benden rivayet etmene icâzet verdim” gibi bir ifade kullanır. Hatîb el-Bağdâdî bunu icâzet türlerinin en üstünü kabul eder ve birçok muhaddisin böyle bir icâzeti semâ mertebesinde gördüğünü söyler (el-Kifâye, s. 466). b) Öğrenci, hocasının rivayet hakkına sahip olduğu hadisleri ihtiva eden asıl nüshasını veya onunla karşılaştırılmış kopyasını hocaya teslim eder. Hoca bunu dikkatli bir şekilde inceler ve yukarıda geçtiği şekilde öğrencisinin onları rivayetine izin verir. Bazı muhaddisler bu yönteme “arz” adını vermişlerdir. İbnü’s-Salâh, “arzu’l-münâvele” dediği bu yöntemin hocaya rivayetlerini okuyarak kontrol ettirmek şeklindeki “arzu’l-kırâe” ile karıştırılmaması gerektiğini söyler. İlk usul âlimlerinin çoğu arzu’l-münâveleyi semâ mertebesinde kabul etmiştir (Hâkim en-Nîsâbûrî, s. 256-257). Hâkim en-Nîsâbûrî kendi devrinde bu yöntemin kötüye kullanıldığını, Süfyân es-Sevrî, Evzâî, Abdullah b. Mübârek, Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî, Büveytî, Müzenî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Yahyâ b. Yahyâ ve İmam Mâlik’in arzı semâdan aşağı mertebede gördüklerini, kendisinin de onlara katıldığını söyler. c) Hoca öğrencisine istinsah etmesi için verdiği kitabı onun rivayet etmesine izin vermekle beraber öğrencisinden geri alır. Eğer öğrenci, daha sonraki bir zamanda hocasının kendisine verdiği nüsha ile karşılaştırılmış bir kopyasını güvenilir bir şekilde elde ederse ondan rivayette bulunması câizdir. Fakat bu kopya hocanın nüshasının aynı olmadığı için bu yöntem de anılan yöntemlerden aşağı mertebededir. d) Öğrencinin hocaya bir nüsha vererek ondaki hadislerin hocanın rivayeti olduğunu söylemesi ve bu nüshayı kendisine münâvele yoluyla vermesini ve rivayetine müsaade etmesini istemesidir. Hoca da nüshayı incelemeden rivayetine izin verir. Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü’s-Salâh bu yöntemin câiz olmadığını söylerler.

İcâzetsiz münâvele (münâvele mücerrede) hocanın talebeye sadece bir nüsha verip, “Bunlar benim rivayetlerimdir” demesi, ancak bunun rivayetine icâzet verip vermediğini söylememesidir. Râmhürmüzî ve Hatîb el-Bağdâdî bunun câiz olduğunu belirtmekte, hatta Râmhürmüzî, hocanın bunları rivayet etmemesini söylese bile öğrencinin rivayet edebileceğini belirtmektedir (el-Muḥaddiṡü’l-fâṣıl, s. 451). İbnü’s-Salâh icâzetsiz münâveleyi câiz görenleri ve görmeyenleri zikretmektedir (Muḳaddime, s. 84-85). Münâvele yöntemiyle alınan rivayetleri naklederken hangi lafızların kullanılacağı tartışılmıştır. İcâzetli münâveleyi semâ mertebesinde kabul edenler onun semâda olduğu gibi “hadde-senâ, ahberenâ, enbeenâ” gibi tabirlerle rivayet edilebileceğini ileri sürer. İmam Mâlik ve İbn Şihâb ez-Zührî bunlardandır. İbnü’s-Salâh, âlimlerin büyük çoğunluğu gibi kendisinin de icâzetsiz münâveleyi semâa yakın bir derecede görmediğini ve bir rivayetin münâvele yoluyla alındığını gösteren lafızlar kullanılması gerektiğini belirtmektedir. Münâvele için özel bazı lafızlara yer veren hadisçiler olmuşsa da bu konuda standart bir kullanım sağlanamamış, bir rivayetin münâvele yoluyla alındığını açıkça gösteren ifadeler kullanılmasının daha doğru olacağı kabul edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṡü’l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 435-458; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîṡ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1398/1977, s. 256-261; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Muhammed Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 466-476; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 82-83; İbnü’s-Salâh, Muḳaddime, Beyrut 1398/1978, s. 79-85; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, II, 284, 318; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 44-45; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿiṡü’l-ḥaṡîṡ, Beyrut 1370/1951, s. 123; Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib, Tevṡîḳu’s-sünne fi’l-ḳarni’s̱-s̱ânî el-hicrî, Kahire 1400/1981, s. 205-212; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 282-286.

Salahattin Polat

8. KİTÂBET (الكتابة)

Sahâbe ve büyük tâbiîler zamanında hadislerin yazılmasını ifade eden terim.

Sözlükte “yazmak, yazı ile tesbit etmek” mânasında masdar olup kitâbetü’l-hadîs, takyîdü’l-hadîs, takyîdü’l-ilm şekillerinde de kullanılır. Hz. Peygamber’in hadisleri Kur’ân-ı Kerîm gibi yazdırmaması, onun kendi sözlerini hiçbir şekilde yazdırmadığı veya yazılmasına izin vermediği anlamına gelmemekte, hadislerin yazılmasını hem yasaklayan hem buna izin veren hadisler nakledilmektedir. Resûl-i Ekrem’in bazı devlet başkanlarına mektup göndererek onları İslâm’a davet etmesi, yöneticileriyle resmî yazışmalarda bulunması, Abdullah b. Amr b. Âs ve Ebû Şah gibi hadisleri yazmak isteyen sahâbîlere müsaade etmesi, son hastalığında vasiyetnâme yazdırmak istemesi ve bazı sahâbîlerin hadisleri yazdığını ifade etmesi onun hadislerin

yazılmasına izin verdiğini göstermektedir. Öte yandan hadisleri yazmak isteyen sahâbîlere izin vermediği ve Kur'an dışında yazılan şeylerin imha edilmesini emrettiği bildirilmiş olup bu konudaki haberlerin bir kısmının sahih olmadığı belirlenmiş, ancak Ebû Saîd el-Hudrî'nin naklettiği, "Benden Kur'an'dan başka hiçbir şey yazmayınız. Eğer Kur'an'dan başka bir şey yazan varsa onu imha etsin" meâlindeki hadisin (Müsned, III, 12, 21, 39, 56; Müslim, "Zühd", 72) sahih olduğu kabul edilmiştir.

İslâm âlimleri, hadislerin yazılması hususunda Hz. Peygamber'in tutumunu belirlemek için söz konusu hadisler arasındaki çelişkiyi gidermeye çalışırken farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hadislerin yazılmasını yasaklayan veya buna izin veren rivayetlerin söyleniş tarihlerini kesin olarak belirlemek mümkün değilse de İslâm'ın ilk döneminde yazı bilenlerin az olması, Resûl-i Ekrem'in Ebû Şah ile 8 (629) yılında görüşmesi, ayrıca sözü edilen vasiyetnâmeyi vefatından bir süre önce yazdırmak istemesi, hadislerin yazılmasına izin veren rivayetlerden bir kısmının İslâm'ın sonraki yıllarına ait olduğunu göstermektedir. Hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayetin râvisi Ebû Saîd el-Hudrî'nin erken dönemlerde, buna izin veren hadisin râvisi Ebû Hüreyre'nin 7 (628) yılında ve sahâbe arasında hadis yazmasıyla tanınan Abdullah b. Amr'ın Mekke'nin fethinden önce müslüman olması da bunu teyit etmektedir. Bu durum bazı âlimlerin, hadislerin yazılmasına izin veren rivayetlerin yazmayı yasaklayan hadisi neshettiği görüşünü benimsemesine sebep olmuştur. İbn Kuteybe, Râmhürmüzî, Hattâbî, Ferrâ el-Begavî, Abdürrahîm b. Abdülkerîm es-Sem'ânî, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimlere göre Hz. Peygamber bazı yetersizlikler yüzünden hadislerin yazılmasını geçici bir tedbir olarak yasaklamış, daha sonra bu yasağı kaldırmıştır. Bu görüşe karşı çıkanlar, Resûl-i Ekrem devrinde yazı malzemesinin ve yazı bilenlerin hiç de az olmadığını, ayrıca Resûl-i Ekrem'in sahâbenin okuma yazma öğrenmesine büyük önem verdiğini söylemişlerdir. Resûlullah'tan sonra da sahâbe arasında hadislerin yazılmasına karşı çıkanların bulunması nesih görüşünün isabetli olmadığını ortaya koymaktadır. M. Reşîd Rızâ, genel görüşün aksine hadislerin yazılmasını yasaklayan hadisin buna izin veren hadisleri neshettiğini ileri sürmüş, Hz. Peygamber'in vefatından sonra bazı sahâbîlerin hadislerin yazılmasına karşı çıkmasını ve ashabın hadisleri tedvin etmemesini buna delil olarak göstermiştir.

Diğer taraftan Zeyd b. Sâbit'in, "Resûlullah bize hadislerini yazmamayı emretti" (Ebû Dâvûd, "'İlim", 3) demesine bakarak hadis yazma yasağının kâtiplik yaptıkları sürece vahiy kâtipleriyle sınırlı olabileceği ileri sürülmüşse de isnadındaki kopukluk bu rivayetin delil olamayacağını ortaya koymaktadır. Muhammed Hamîdullah da hadisleri yazma yasağının yaşlarının küçüklüğü sebebiyle bu konudaki hadisi rivayet eden Ebû Saîd el-Hudrî, Zeyd b. Sâbit ve İbn Abbas ile ilgili olabileceğini ve çocukluktan çıkınca onların da hadis yazdıklarını söylemişse de Ebû Hüreyre, Zeyd b. Sâbit ve İbn Abbas'ın yazma yasağına dair rivayetlerinin zayıf olması (Yücel, sy. 16-17 [1999], s. 94-95), Ebû Saîd el-Hudrî'nin sonraki yıllarda da hadislerin yazılmasına karşı çıkması bu görüşün isabet şansını zayıflatmaktadır.

Hadislerin yazılmasını yasaklayan, öte yandan buna izin veren rivayetler arasındaki ihtilâfı çözmek için önerilen hemen her görüş eleştirilmekle beraber Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasını belirli sebeplerle yasakladığı, bu sebeplerin bulunmadığı durumlarda hadislerin yazılmasına izin verdiği hususunda ihtilâf yoktur. Bizzat Resûl-i Ekrem'in bazı hadisleri

yazdırması ve onun hayatında hadis yazan sahâbîlerin bulunması yasağın Kur'an'la hadisin karıştırılmasını önlemeyi amaçladığı ve özellikle hadislerin Kur'an'la aynı sayfaya yazılmasına yönelik olduğu görüşü kuvvet kazanmaktadır.

Hadisleri tedvin etmeyi düşünen Hz. Ömer'in ashapla istişare edip onlardan olumlu cevap aldığına, fakat Allah'ın kitabına verilen önemi azaltacağı endişesiyle bu teşebbüsünden vazgeçtiğine dair rivayet isnadındaki kopukluk sebebiyle zayıf kabul edilmiştir. Emevîler'in Mısır valisi Abdülazîz b. Mervân'ın da Bedir Gazvesi'ne katılan yetmiş sahâbî ile görüştüğü söylenen Kesîr b. Mürre el-Hadramî'ye mektup yazarak sahâbîlerden duyduğu hadisleri yazıp kendisine göndermesini istediği ifade edilmekte, ancak bu mektubun sonucu hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Sahâbeden hadislerin yazılmasına karşı çıkanlar olduğu gibi bir kısmının bazı sahîfeler kaleme aldığı, Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin tesbitine göre (Dirâsât fi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî, I, 92-167) elli iki sahâbenin ve elli üç büyük tâbiînin hadis yazdığı veya yazdırdığı, bu dönemin ilk yazılı belgeleri kabul edilen bu sahîfelerin en önemlilerinin Abdullah b. Amr (Dârimî, "Muḳaddime", 42), Sa'd b. Ubâde (Tirmizî, "Aḥkâm", 13), Muâz b. Cebel (Müsned, V, 228), Amr b. Hazm el-Ensârî (Nesâî, "Ḳasâme", 44-47), Semüre b. Cündeb (İbn Hacer, IV, 236-237), Abdullah b. Abbas (Hatîb el-Bağdâdî, s. 92, 102), Câbir b. Abdullah (Tirmizî, "Büyû'", 72), Abdullah b. Ebû Evfâ (Buhârî, "Cihâd", 32) ve Enes b. Mâlik'e (Hatîb el-Bağdadî, s. 95-96) ait olduğu bilinmektedir. Bunlardan Ebû Hüreyre'nin, talebesi Hemmâm b. Münebbih'e yazdırdığı eṣ-Ṣaḥîfetü'ṣ-ṣaḥîḥa günümüze ulaşmış olup Muhammed Hamîdullah (Haydarâbâd 1955, 1956, 1961, 1967, 1979; Paris 1979), Rif'at Fevzî Abdülmuttalib (Kahire 1406/1985) ve Ali Hasan Ali Abdülhamîd (Beyrut 1407) tarafından yayımlanmıştır. Hadislerin yazılmasına karşı olan sahâbîlerin yazmayı yasaklayan hadisi görüşlerinin delili olarak zikretmemeleri hadislerin yazılmasına başka sebeplerle karşı çıktıklarını göstermektedir. Bu sebepler, hadislerin yazılmasının Allah'ın kitabına verilen önemi azaltacağı ve yazılması durumunda bunların daha sonra tahrif edileceğinden endişe duyulması şeklinde özetlenebilir. Hadislerin yazılmasına karşı tavır alınmasında söz konusu sebeplerin yanında ilk iki neslin sözlü kültür geleneğinden gelmesinin önemli etkisi vardır. Hitabet ve kılıçla övünüp kitâbeti alt tabakanın yapacağı bir iş olarak gören Araplar, öteden beri şiiri ezber yoluyla muhafaza edip naklettikleri gibi hadisi de aynı şekilde rivayet etmişler, yazının hâfızayı zayıflattığını, hatta yok olmasına sebep olduğunu kabul etmişlerdir. Kur'an'da ve hadiste yazının teşvik edilmesine rağmen şifahî kültür geleneğinin terkedilebilmesi yaklaşık bir buçuk asır sürmüş, Havâric ve Gāliyye gibi siyasî fırkaların, I. (VII.) yüzyılın sonlarından itibaren Kaderiyye ve Mürcie, bir müddet sonra da Cehmiyye ve Müşebbihe gibi itikadî mezheplerin ortaya çıkması ve işlerine gelmeyen hadisleri inkâr edip görüşlerini takviye maksadıyla hadis uydurmaları muhaddislerin bu konudaki yaklaşımlarını değiştirmiştir. Halife Ömer b. Abdülazîz, ileri gelen âlimlerin hadislerin yazılmasına artık karşı çıkmayacağını anlayınca sahih hadisleri kaybolmaktan kurtarmak için tedvin işini resmen başlatmaya karar vermiş; valilere, Medine halkına, tanınmış âlimlere gönderdiği yazıda zamanla hadislerin yok olup gitmesinden endişe duyduğunu, bu sebeple Hz. Peygamber'in hadislerinin araştırılıp yazılmasını istediğini belirtmiştir (Dârimî, "Muḳaddime", 43; Buhârî, "'İlim", 34; Hatîb el-Bağdâdî, s. 106). İbn Şihâb ez-Zührî, ulaşabildiği hadisleri derleyerek halifeye gönderen ve onun emrini ilk uygulayan muhaddistir. Ömer b. Abdülazîz'in

bu faaliyeti hadislerin yazılmasına karşı olan tavrı önemli ölçüde kırmış ve yaklaşık II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren hadislerin naklinde yazılı rivayet hâkim olmuştur.

Kitâbet döneminde hadisler genellikle yazılı bir metin bırakmak için değil onları kolayca ezberlemek veya unutulduğunda hatırlamak için yazılmıştır. Sahâbeden Abdullah b. Amr bunu açıkça ifade etmiş (Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 3), İmam Mâlik hadis yazanların ezberlemek için yazdıklarını, ezberleyince onu imha ettiklerini söylemiştir. Nitekim Mesrûk b. Ecda', Ubeyde b. Amr, Urve b. Zübeyr b. Avvâm gibi âlimler yazdıkları metinleri ölmeden önce yakmışlar veya ölümlerinden sonra bunların yakılmasını istemişlerdir.

Nabia Abbott gibi, hadislerin çok az kimse tarafından da olsa Hz. Peygamber'in sağlığında yazıldığını kabul edenler bulunmakla birlikte genellikle şarkiyatçılarla bazı müslüman araştırmacılar, başlangıçta hadislerin yazılmadığını ileri sürerek geç bir dönemde tedvin edilen hadis kitaplarına güvenilemeyeceğini iddia etmişlerdir. Reinhard Dozy hadislerin II. (VIII.) yüzyılda, Duncan Black Macdonald II. (VIII.) yüzyılın ortalarında, Regis Blachère II. yüzyılın sonunda, Alfred Guillaume Emevîler zamanında ve daha sonraki dönemde, Ignaz Goldziher III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında yazılmaya başladığını söylemişlerdir. Ebû Reyye, hadislerin sahâbe ve tâbiîn döneminin büyük bir devresinde sözlü nakledildiğini, Ömer b. Abdülazîz'in emrinden önce tedvin edilmediğini, Tâhâ Hüseyin ise başlangıçta hadislerin yazılmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu görüşün, Resûl-i Ekrem'in sağlığında ve daha sonra hadislerin yazıldığını ifade eden rivayetleri dikkate almadan sadece hadisleri yazmayı yasaklayan rivayetin esas alınması ve ilk dönemlerde kullanılan "haddesenâ, ahberanâ" gibi rivayet lafızlarının şifahî rivayet kalıpları olarak anlaşılmasından kaynaklandığı görülmektedir.

Ömer b. Abdülazîz'in resmî tedvini başlatması ile yazılı hadis metinlerinin çoğalması üzerine ehil olmayanlar da doğrudan bu metinlerden rivayet etmeye başladılar. Arap yazısının henüz ancak hâfızaya yardımcı olabilecek bir seviyede bulunduğu bu dönemde doğrudan yazılı metinden yapılan nakiller hadislerin hatalı intikali sonucunu doğurmaktaydı. Bu durum karşısında muhaddisler, yazılı metinlerden rivayetin geçerliliğini ehlinden dinlenmesi (semâ') veya ehline arzedilmesi (kıraat) prensiplerine bağlama gereğini duymuşlardır. Bu iki yolla hadis alma imkânı bulunmadığında ise icâzet, münâvele ve mükâtebe metotlarıyla da alınabileceği genel kabul görmüştür. Bunlardan, hocanın bizzat yazması veya yazdırıp talebeye göndermesi şeklindeki hadis nakletme metoduna da "kitâbet" veya "mükâtebe" denilmekteydi.

Hadislerin yazılması erken devirlerden itibaren müstakil araştırmalara konu olmuş, Hatîb el-Bağdâdî Taḳyîdü'l-ʿilm, Muhammed Accâc el-Hatîb es-Sünnetü ḳable't-tedvîn, Muhammed Mustafa el-A'zamî Dirâsât fi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî ve târîḫu tedvînih, Ahmed Abdurrahman es-Seviyyân Ṣaḥâʾifü'ṣ-ṣaḥâbe ve tedvînü's-sünneti'n-nebeviyyeti'ş-şerîfe, İmtiyâz Ahmed Delâʾilü't-tevs̱îḳı'l-mübekkir li's-sünneti ve'l-ḥadîs̱ (bu eserler için bk. bibl.), Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî Tedvînü's-sünneti'ş-şerîfe (Kum 1413) adlı eserlerini kaleme almıştır. Talat Koçyiğit, Hadislerin Toplanması ve Yazı ile Tesbiti adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (Ankara 1957).

BİBLİYOGRAFYA:

Müsned, I, 324-325, 336; II, 162, 192, 196, 207, 215, 238, 248, 249, 403; III, 12, 13, 21, 39, 56; V, 228; Dârimî, “Muḳaddime”, 42, 43; Buhârî, “ʿİlim”, 34, 39, “Merḍâ”, 17, “İʿtiṣâm”, 26, “Luḳaṭa”, 7, “Cihâd”, 32; Müslim, “Zühd”, 72, “Veṣâyâ”, 20, “Ḥac”, 447; Tirmizî, “ʿİlim”, 11, 12, “Menâḳıb”, 46, “Aḥkâm”, 13, “Büyûʿ”, 72; Ebû Dâvûd, “ʿİlim”, 3, “Menâsik”, 90, “Diyât”, 4; Nesâî, “Ḳasâme”, 44-47; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 448; Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü’l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 363-402; Hâkim, el-Müstedrek, I, 104-106, 127; Hatîb el-Bağdâdî, Taḳyîdü’l-ʿilm (nşr. Yûsuf el-Iş), Dımaşk 1974, s. 20-22, 29, 32-37, 49-53, 57, 92, 95-96, 102, 106; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 181-183; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XX, 322; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 236-237; VIII, 429; R. Dozy, Târîh-i İslâmiyyet (trc. Abdullah Cevdet), İstanbul 1908, I, 161-162; A. Guillaume, The Traditions of Islam an Introduction to the Study of the Hadith Literature, Oxford 1924, s. 15-19; a.mlf., Islam, New York 1969, s. 89; Fuat Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 11-15, 50-51; a.mlf., GAS (Ar.), I, 87-88; M. Muhammed Ebû Zehv, el-Ḥadîs̱ ve’l-muḥaddis̱ûn, Kahire 1958, s. 122-129, 226-242; M. Accâc el-Hatîb, es-Sünne ḳable’t-tedvîn, Kahire 1963, s. 303-381; Nabia Abbott, Studies in Arabic Literary Papyri, Chicago 1967, II, 6-7; Muhammed Hamîdullah, Muhtasar Hadis Tarihi (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1967, s. 76, 78, 79; I. Goldziher, Muslim Studies, London 1970, II, 181-186, 195-196; M. Mustafa el-A‘zamî, Dirâsât fi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî ve târîḫu tedvînih, Riyad 1401/1981, I, 71-83, 90, 92-167; II, 587-588; Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, el-Envârü’l-kâşife, Beyrut 1403/1983, s. 36-38, 43; D. B. Macdonald, The Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory, London 1985, s. 76-77; İmtiyâz Ahmed, Delâʾilü’t-tevs̱îḳı’l-mübekkir li’s-sünne ve’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî), Kahire 1410/1990, s. 211-246, 279; Ahmed Abdurrahman es-Seviyyân, Ṣaḥâʾifü’ṣ-ṣaḥâbe ve tedvînü’s-sünneti’n-nebeviyyeti’ş-şerîfe, [baskı yeri yok] 1410/1990, s. 59-215; Mahmûd Ebû Reyye, Eḍvâʾ ʿale’s-sünneti’l-Muḥammediyye, Kum 1416/1995, s. 49-54, 117, 269-275; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk Üç Asır), İstanbul 1996, s. 53-54, 67-69; a.mlf., “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi”, MÜİFD, sy. 16-17 (1999), s. 91-118; Reşîd Rızâ, “el-Kitâbe ve’t-tedvîn fi’l-İslâm”, el-Menâr, X, Kahire 1908, s. 767.

Ahmet Yücel

9. İ‘LÂM (الإعلام)

Hadis rivayet usullerinden biri.

Sözlükte “öğretmek, bildirmek” anlamına gelen i‘lâm, hadis terimi olarak hocanın semâ ve kıraat metotları ile aldığı hadisi veya hadis kitabını rivayeti için herhangi bir açıklamada bulunmadan öğrenciye göstererek bunların kendisine ait olduğunu bildirmesi veya öğrencinin hocaya rivayetlerini hatırlatması karşısında hocanın buna itiraz etmemesidir. Kaynaklarda, i‘lâm metodunun hadis naklinde kullanıldığına dair biri İbn Şihâb ez-Zührî, diğeri Hişâm b.

Urve ile ilgili olmak üzere iki örnek zikredilmiştir. Bunlardan ilkine göre Ubeydullah b. Ömer b. Hafs (ö. 147/764) Zührî'ye hadislerini ihtiva eden bir kitabı göstererek, "Bunlar senin hadislerin mi?" diye sormuş, o da "Evet benim hadislerim" demiştir. Ubeydullah, ayrıca Zührî'nin bu hadisleri kendilerine okumadığını ve rivayet için icâzet vermediğini belirtmiştir. Zührî'nin i'lâm metodunu kullandığının delili olarak gösterilen bu haberle Ubeydullah b. Ömer'in, "Biz Zührî'den arzdan başka metotla hadis almazdık" dediğini bildiren rivayet çelişmektedir. İbn Şihâb ez-Zührî gibi bir hadis imamının hadis rivayetinde i'lâmı güvenilir bir metot olarak kabul etmeyeceğini ifade eden Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, Ubeydullah b. Ömer rivayetinin mezkûr şekline bakarak hüküm vermenin doğru olmayacağına dikkat çekmiş, Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Abdülber en-Nemerî'nin rivayetleri incelendiğinde söz konusu kitap veya nüshayı Zührî'nin önceden inceleyip hatasız olduğunu tesbit ettiğinin ve özellikle Hatîb el-Bağdâdî'nin nakline göre rivayet için talebeye icâzet verdiğinin açıkça görüldüğünü zikretmiştir. İ'lâm metodunun kullanıldığına delil olarak gösterilen ve İbn Ebü'z-Zinâd (ö. 174/790) tarafından nakledilen ikinci örnek, İbn Cüreyc'in Hişâm b. Urve'ye, "Falan kimseye verdiğin sahîfedeki hadisler senin rivayetlerin mi?" diye sorduğu, onun da "evet" dediğine dair rivayettir. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib bu rivayetin de Hatîb el-Bağdâdî'nin naklinde böyle olmadığını söylemiş, İbn Cüreyc'in bir kitapla Hişâm b. Urve'ye gelerek, "Bunlar senin hadislerin mi, onları rivayet edebilir miyim?" diye sorduğunu, onun da "evet" diye cevap verdiğini ve Hatîb'in bu rivayeti i'lâm için değil icâzet için kullandığını belirtmiştir.

İ'lâm metodunun kullanılabileceğine delil olarak zikredilen rivayetlerin bazı kaynaklardaki muhtevalarıyla i'lâma değil icâzete örnek teşkil etmesi, tanınmış bazı hadis imamlarının bu metodu güvenilir bulmaması, ayrıca bu metotla hadis nakleden İbn Habîb es-Sülemî'nin bu yüzden kınanması, i'lâmın hadis rivayeti için sağlıklı ve yaygın olarak kullanılan bir metot niteliği taşımadığını göstermektedir. Râmhürmüzî ve Kādî İyâz gibi âlimler i'lâm metoduyla hadis rivayetini câiz görürken İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, bazı muhaddisler ve diğer bazı âlimlerce tercih edilen görüşe göre bunun tecviz edilmediğini belirtmiş, Ebû Hâmid et-Tûsî'nin bu konuda kesin şekilde olumsuz tavır ortaya koyduğunu zikretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

Fesevî, el-Maᶜrife ve't-târîḫ, II, 823; III, 158; Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 451-452; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1405/1985, s. 355, 357, 366; İbn Abdülber, Câmiᶜu beyâni'l-ᶜilm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 178; Kādî İyâz, el-İlmâᶜ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 107-115; İbnü's-Salâh, ᶜUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 175-177; Tecrid Tercemesi, I, 443-444; Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, Tevs̱îḳu's-sünne fi'l-ḳarni's̱-s̱ânî el-hicrî, Kahire 1400/1981, s. 223-227; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 151-152; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk Üç Asır), İstanbul 1996, s. 72-74.

Mücteba Uğur

10. VASİYET (الوصيّة)

Hadis tahammül yollarından biri.

Hadis tahammül yollarının yedincisi olan vasiyet, bir muhaddisin, vefatından önce veya uzun bir yolculuğa çıkarken rivayet hakkı kendisinde bulunan bir metnin memleketindeki veya başka yerdeki bir kişiye verilmesini istemesidir. Örnekleri nâdiren I. (VII.) asırdan itibaren görüldüğü için vasiyet yoluyla elde edilen metinleri rivayet etmenin câiz olup olmadığı, câizse nasıl rivayet edileceği hususu tartışmalıdır. Vasiyet hüküm açısından vicâdeye benzetilmiş (Hatîb el-Bağdâdî, s. 352), ayrıca birçok âlim vasiyet yoluyla rivayete karşı çıkmıştır (İbnü's-Salâh, s. 177; Nevevî, s. 65; Şemseddin es-Sehâvî, II, 150).

Vasiyet yoluyla rivayetin cevazı meselesi usul kitaplarında genellikle şu örnek üzerinden tartışılmıştır: Dâriyyâ'da vefat eden tâbiînden Ebû Kılâbe el-Cermî kitaplarının Basra'daki talebesi Eyyûb es-Sahtiyânî'ye gönderilmesini, Eyyûb'ün sağ olmaması halinde ise yakılmasını vasiyet etmiştir. Kitapları alan Eyyûb bunları rivayet edip edemeyeceğini Muhammed b. Sîrîn'e sormuş, ona önce, "Rivayet edebilirsin" diyen İbn Sîrîn daha sonra, "Rivayet edip etmeyeceğine kendin karar vermelisin" demiştir (Râmhürmüzî, s. 459-460; Hatîb el-Bağdâdî, s. 352-353). Bu örneğe atıf yapan birçok kaynakta Ebû Kılâbe ile İbn Sîrîn, vasiyet yoluyla rivayeti câiz kabul eden Selef âlimleri diye gösterilmiştir (Kādî İyâz, s. 115-116, 119; Şemseddin es-Sehâvî, II, 148; Süyûtî, II, 57; Tecrid Tercemesi, I, 445). Ancak Hatîb el-Bağdâdî'ye göre bu olay, teorik olarak tam bir vasiyet örneği değildir, çünkü Eyyûb'ün o metinleri daha önce Ebû Kılâbe'den dinlemiş olması muhtemeldir. Yani bu örnekte, Selef âlimleri tarafından vicâdeye benzetilen mutlak vasiyetin hükmü değil daha önce hocadan işitilen bir metnin ayrıca vasiyet yoluyla alınmasının hükmü tartışılmaktadır. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî söz konusu olayı aktardıktan sonra mutlak vasiyetle vicâde arasında hüküm açısından bir benzerlik kurmakta ve İbn Sîrîn'i bir hocadan duyulmamış metinlerin rivayetine (vicâdeye) karşı çıkanlar arasında zikretmektedir (el-Kifâye, s. 353). Dolayısıyla İbn Sîrîn'in vasiyetle rivayete izin verdiği gerekçesiyle sonraki kaynaklarda eleştirilmesi (İbnü's-Salâh, s. 177; Nevevî, s. 65; Süyûtî, II, 57) haksız bir ithamdır. İbn Sîrîn'in Eyyûb'e karşı ortaya koyduğu tereddüdünü ve onun bir hocadan dinlenmemiş metinlerin okunmasına izin vermeyişini yorumlayan Sehâvî, bu tavırdan sadece vasiyet yoluyla değil icâzet yoluyla rivayetin de câiz görülmediği sonucunu çıkarmanın mümkün olduğu görüşündedir (Fetḥu'l-muġīs̱, II, 150). Vasiyet yoluyla rivayet ya reddedilmiş (İbnü's-Salâh, s. 177; Nevevî, s. 65; Şemseddin es-Sehâvî, II, 150) ya da vasiyet kapsamında değerlendirilmesine imkân bırakmayan birtakım şartlarla câiz görülmüştür (Hatîb el-Bağdâdî, s. 352; İbn Hacer el-Askalânî, s. 143-144). Hatîb el-Bağdâdî vasiyetin mutlak anlamda rivayete cevaz vermediğini, vasiyet yoluyla alınan bir metnin rivayet edilebilmesi için ya vicâdeye delâlet eden bir tabirin kullanılması yahut daha önceden o metni de kapsayacak biçimde hocadan icâzet alınmış olması gerektiğini bildirmiştir. İbn Hacer'e göre de vasiyetle rivayetin câiz kabul edilmesi için mütekaddimîn âlimlerinin çoğunluğu aynı zamanda izin şartını aramıştır.

Vasiyetle rivayeti câiz gören az sayıda müellif arasında yer alan Kādî İyâz vasiyetin rivayet iznini zımnen içerdiği, bu yönüyle onun münâveleye benzediği, ayrıca i'lâma yakın olduğu kanaatindedir (el-İlmâᶜ, s. 115). İbnü's-Salâh ve onu takip edenler, münâvele ve i'lâmdaki

rivayet izninin vasiyette bulunmadığını öne sürerek bu benzetmeye karşı çıkmışlardır (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 177; Nevevî, s. 65). Ancak yine İbnü's-Salâh'ın çağdaşlarından Şâfiî fakihi İbn Ebü'd-Dem, vasiyetin tahammül yollarının sonuncu sırasında yer alan vicâdeden üstün olduğunda ihtilâf bulunmadığını kaydetmekte, Şâfiî'ye ve diğerlerine göre vicâde makbul sayıldığından vasiyetin öncelikle kabul edilmesi gerektiğini ileri sürerek Kādî İyâz'ı desteklemektedir (Süyûtî, II, 57. İbn Ebü'd-Dem'in vicâdeyle ilgili tamamen farklı bir görüşü için bk. Şemseddin es-Sehâvî, II, 149). Ahmed Muhammed Şâkir ise vasiyeti icâzete benzetmiş, hatta belirli bir metnin bir şahsa verilmesi anlamını taşıması bakımından vasiyetin mücerred icâzetten daha güçlü sayılabileceğini söylemiştir. Ancak bütün bunlar, vasiyetin bir hocadan işitilmemiş bir metnin elde edilmesi olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Bu sebeple vasiyet, muhaddisler tarafından çokça kullanılan ve mutlak anlamda makbul sayılan bir tahammül yöntemi değildir. Esasen bu yolla rivayete izin verenler de edâ sırasında o metnin semâ yoluyla alındığı intibâını uyandıracak lafızlardan kaçınılması, vasiyet yoluyla alındığını gösteren tabirlere yer verilmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Muhaddislerin vasiyet yöntemine başvurmasının sebebi çoğu zaman, vasiyet ettikleri metinlerin rivayet edilmesini sağlamak değil vefatlarından sonra bunların güvenilir olmayan kişilerin eline geçmesini engelleme arzusudur.

BİBLİYOGRAFYA:

Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 459-460; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevratî - İbrâhim Hamdî el-Medenî), Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 352-353; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/ 1970, s. 115-116; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 177; Nevevî, et-Taḳrîb ve't-teysîr (nşr. Salâh Muhammed Muhammed Uveyza), Beyrut 1407/ 1987, s. 65; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar (Abdullah b. Hüseyin Hâtır el-Adevî, Ḥâşiyetü Laḳṭi'd-dürer içinde), Kahire 1356/1938, s. 143-144; Tecrid Tercemesi, I, 445; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġîs̱, Beyrut 1403/1983, II, 148-150; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1417/1996, II, 56-57; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 417; Talat Koçyiğit, Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 501-502; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Beyrut 1415/ 1994, s. 122.

Halit Özkan

11. VİCÂDE (الوجادة)

Hadis alma yollarından biri.

Sözlükte "bulmak" anlamına gelen vicâde kelimesi hadis terimi olarak "bir râvinin bizzat ulaşamadığı yahut ulaşmış olsa da kendisinden hadis semâ etmediği, ayrıca icâzet vb. yetkiler de almadığı bir hocanın hattıyla yazılmış hadislerin kaydedildiği metinleri bulması veya bunları satın alma gibi yollarla elde etmesi" demektir. Râvinin, kendisinden hadis semâ ettiği bir

hocaya ait olup ondan bizzat duymadığı hadislerin bulunduğu metinlere ulaşması da vicâde kapsamına girer. Vicâdenin ilk örnekleri sahâbe devrine kadar gider. Abdullah b. Ömer, Hz. Ömer'den işitmediği halde onun kılıcının kabzasında bulduğu zekâtla ilgili bir metni vicâde yoluyla rivayet etmiş (Hatîb el-Bağdâdî, s. 353-354), aynı metni daha sonraları İmam Mâlik de vicâde yoluyla aktarmıştır (el-Muvaṭṭaʾ, "Zekât", 23). Tâbiînden Hasan-ı Basrî, Sâbit el-Bünânî, Katâde b. Diâme ve Mutarrif b. Abdullah gibi isimler de vicâde yoluyla hadis rivayet etmişlerdir (Hatîb el-Bağdâdî, s. 354).

Vicâdenin çokça görüldüğü yerlerden biri aile isnadlarıdır. Bazı âlimlere göre "Amr b. Şuayb an ebîhi an ceddihî" şeklindeki isnadla gelen hadislerin çoğu, Abdullah b. Amr b. Âs'a ait metinlerin torununun oğlu Amr b. Şuayb tarafından vicâde yoluyla naklinden ibarettir (a.g.e., a.y.; İbn Hacer, VIII, 49). En meşhur vicâde örnekleri ise Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde mevcuttur. Müellifin oğlu Abdullah, babasına ait metinlerde bulduğu 110 hadisi el-Müsned'in çeşitli yerlerinde vicâde tarikiyle rivayet etmiştir. Bunların bazıları Ahmed b. Hanbel'den başka yollarla da gelmekle birlikte otuz üçünün vicâde dışında tariki bulunmamaktadır (Âmir Hasan Sabrî, s. 19). Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde vicâde usulüyle aktarıldıkları gerekçesiyle eleştirilen hadisler mutlak vicâde örnekleri olmayıp Müslim'in, hocası Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe'nin kendi hocası Ebû Üsâme'den dinlediği hadisleri yazdığı metinleri sonradan bulup rivayet etmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Bu hadislerin muttasıl tarikleri de vardır (Süyûtî, II, 58-59).

Vicâde hadis tahammül yolları içinde son sırada yer alır. Hatta bazı muhaddisler onu, bir rivayet vasıtasından ziyade "metnin buluntu olduğunun ifade edilmesi" şeklinde değerlendirmiştir (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, s. 123; Ahmed Muhammed Şâkir, s. 125). Vicâde ile elde edilen hadislerin "ahberenâ" ve "haddesenâ" gibi lafızlarla rivayet edilmesi hadis âlimleri tarafından câiz görülmemiştir. Bu hadisleri semâ intibaı verecek biçimde "an" veya "kāle fülân" gibi ifadelerle nakletmek ise tedlîs kabul edilip eleştirilmiştir (Kādî İyâz, s. 117; İbnü's-Salâh, s. 179; bu şekilde hadis rivayet ettikleri öne sürülen bazı kişiler için bk. Sehâvî, II, 154-155). Vicâdenin câiz sayılan rivayet üslûbu, yazının sahibine aidiyetinden emin olunduğu durumlarda "vecedtü/kara'tü bi-hatti fülân", "vecedtü fî kitâbi fülânin bi-hattihî" gibi rivayet lafızlarının, yazının sahibine aidiyetinin şüpheli olduğu durumlarda ise "beleğanî/vecedtü an fülân", "kara'tü fî kitâbin kīle innehû bi-hattihî" vb. ifadelerin kullanılmasıdır (bk. BELÂĞ). Vicâde ile aktarılan hadisler aslında münkatıʻ kategorisinde yer almakla birlikte hattın müellife aidiyetinden şüphe edilmediği durumlarda bir nevi ittisal özelliği kazandığı da söylenmiştir (İbnü's-Salâh, s. 178). Yine hatta güvenilmesi durumunda vicâdenin gerçekte vicâdeye benzeyen, ancak şeyhin iznini ihtiva etmesi bakımından ondan ayrılan icâzetten aşağı kalmayacağı da belirtilmiştir (Ahmed Muhammed Şâkir, s. 126).

Aralarında fark olmakla birlikte sahafîlik meselesinin de vicâdeyle ilgisi vardır. Kişinin, hadisleri muteber tahammül yollarıyla öğrenip rivayet etmek yerine yazılı metinlerden alıp aktarmayı alışkanlık haline getirmesi hadis ilminde kusur sayılmış, bu şekilde davrananları cerhetmek maksadıyla "sahafî" tabiri kullanılmıştır (bk. MUSAHHAF). Bir kitaptan onun müellifine ulaşan bir isnad kullanmaksızın doğrudan hadis naklederken eldeki nüsha sika bir râvi tarafından güvenilir bir nüshayla mukabele edilmemişse ve hadisi nakleden kişi metindeki

tahrifatı ve eksiklikleri farkedebilecek vasıfta değilse “kāle fülânün kezâ” gibi ibarelerin kullanılması uygun görülmemiştir (İbnü’s-Salâh, s. 179-180).

Vicâde yoluyla elde edilen hadislerin rivayet edilmesi hususu ile o hadislerin gereğince amel edilmesi hususu birbirinden ayrı şekilde değerlendirilmiştir. Bu tür hadislerin rivayeti konusunda muhaddisler sıkı şartlar ileri sürmekle birlikte özellikle Şâfiî mezhebine mensup fukaha arasında güvenilir metinlerden vicâde ile aktarılan hadislerle amel edilebileceğini söyleyen, hatta amel edilmesinin vâcip olduğunu ileri süren fakihler vardır (İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, I, 648). Rivayet şartlarının ilk dönemlere göre çok değiştiği VII (XIII) ve VIII. (XIV.) yüzyıllar gibi geç devirlerde ise bu hadislerle amel etmekten başka çıkar yol kalmadığı görüşü benimsenmiştir (İbnü’s-Salâh, s. 180-181; Nevevî, s. 66).

BİBLİYOGRAFYA:

Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, Medine, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), s. 353-354; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 648; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 117; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 178-181; Nevevî, et-Taḳrîb ve’t-teysîr (nşr. Salâh M. M. Uveyza), Beyrut 1407/1987, s. 66; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, İḫtiṣâru ʿUlûmi’l-ḥadîs̱ (Ahmed M. Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱ içinde), Beyrut 1415/1994, s. 123; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VIII, 49; Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, II, 151-157; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1417/1996, II, 58-59; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 445-448; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Beyrut 1415/1994, s. 125-126; Âmir Hasan Sabrî, el-Vicâdât fî Müsnedi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, Beyrut 1416/1996 s. 9-22, 229.

Halit Özkan

III. HADİSLERİN SINIFLANDIRILMASI

1. KABUL VE RED AÇISINDAN

A. MAKBUL (المقبول)

Hadisin sahih veya hasen, râvinin de güvenilir olduğunu ifade eden terim.

Sözlükte “kabul edilmiş” mânasına gelen makbûl kelimesi hadis terimi olarak genellikle, “adâlet ve zabt sahibi râvilerin baştan sona muttasıl bir isnadla rivayet ettikleri, illetli ve şâz olmayan haberler” anlamında kullanılmaktadır. Buna göre makbul sahih lizâtihî, sahih ligayrihî, hasen lizâtihî, hasen ligayrihî hadis çeşitlerini ihtiva etmektedir. Makbul, “senedi zayıf olsa bile kendisiyle amel edilmiş ve âlimlerin kabulüne mazhar olmuş hadis” mânasında da kullanılmıştır (Aydınlı, s. 92). Buna göre makbul, kendisiyle amel edilmesi gerekli sahih ve hasen hadisleri ifade etmekle birlikte zayıf da olsa âlimlerin kabulünde sakınca görmeyerek amel ettikleri hadisleri de belirtmektedir.

Makbul terimi, hadis münekkitleri tarafından râvinin güvenilir (sika) olduğunu anlatmak üzere de kullanılmıştır. İbn Hacer el-Askalânî, onun daha önceki kaynaklarda söz konusu edilmediği halde taʻdîlin altıncı mertebesindeki râvileri gösterdiğini söylemiştir. Askalânî bu lafzın az hadis rivayet eden, rivayetinin terkedilmesini gerektirecek derecede cerh edilmeyen ve rivayetinde tek kalmayıp mütâbii olan zayıf râvileri ifade ettiğini belirtmiştir. Ancak onun bu açıklaması, muhaddislerin kullanımına aykırı olduğu ve ileri sürdüğü şartlara kendisinin de uymadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir (Yücel, s. 175-181).

BİBLİYOGRAFYA:

Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye fî ʿilmi'r-rivâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 107; İbn Hacer, Taḳrîbü't-Tehẕîb (Avvâme), s. 74, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 27-28; a.mlf., en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebi' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, I, 490; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü'l-Erkam), s. 209-213; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-maʻrife), s. 212; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 92; Tecrid Tercemesi, I, 112-113, 394; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 92; Ahmet Yücel, Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar, İstanbul 1998, s. 172-182.

Ahmet Yücel

B. MERDUD (المردود)

Zayıf rivayetleri ifade etmek üzere kullanılan hadis terimi.

Sözlükte "reddedilmiş" anlamına gelen merdûd kelimesi, terim olarak "senedinde kopukluk bulunması veya râvilerinden birinin ya da birkaçının zayıf olması gibi sebeplerden dolayı sağlam olmama ihtimali yüksek rivayet" mânasında kullanılmaktadır. "Sahih ve hasen hadisin özelliklerini taşımayan rivayet" diye de tarif edilmiştir. Makbul hadisin karşıtı olan merdud reddedilmesi gereken bütün zayıf hadis çeşitlerini ifade etmektedir. Birbirine muhalif iki hadisten tercihe şayan görülmeyeni gösteren şâz ve münker terimleriyle birlikte "merdud şâz" ve "merdud münker" şeklinde kullanıldığı da görülmektedir.

Merdud kelimesi, bir hadis çeşidi olarak ortaya çıkmadan önce de aynı kökten gelen başka tabirlerle birlikte cerh lafzı olarak kullanılmıştır. Ebû Hâtim'in naklettiğine göre Fellâs, Ömer b. Riyâh el-Abdî'nin güvenilir bir kişi olmadığını ifade etmek için "hüve reddün = O merduddur" demiştir (İbn Hacer el-Askalânî, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VII, 393). Çok yaygın olmamakla birlikte bu kökten "rudde hadîsühû = Hadisi reddolunmuştur"; "reddû hadîsehû = Hadisini reddetmişlerdir" ve "merdûdü'l-hadîs = Hadisi reddedilmiştir" şeklinde değişik cerh lafızları ortaya çıkmış ve IV-VI. (X-XII.) yüzyıllarda kullanılmıştır. Râmhürmüzî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî gibi mütekaddimîn hadis usulcüleriyle onlardan sonra gelen İbnü's-Salâh, Nevevî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr ve Zeynüddin el-Irâkī gibi usul âlimlerinin eserlerinde merdud teriminin geçmemesine karşılık İbn Hacer el-Askalânî'nin hadisleri taksim ederken ona yer vermesi, merdudu hadis çeşidi olarak ilk defa onun kullandığını ve daha sonra yaygınlaştığını göstermektedir. İbn Hacer, yaptığı taksimde mütevâtir dışında kalan haberleri

makbul ve merdud olmak üzere ikiye ayırmış, sahih hadislere makbul, herhangi bir illet sebebiyle zayıf sayılan hadislere de merdud ismini vermiş, bununla bütün zayıf hadis çeşitlerini kastetmiştir (Nüzhetü'n-naẓar, s. 47, 77 vd.). Buna göre senedinden bir veya birkaç râvisi düşen muallak, münkatı', mu'dal, mürsel, müdelles gibi hadislerle râvilerinden birinin veya birkaçının ahlâkî ve dinî kusurları (adâlet) ya da zabt yönünden cerhedilmeleri neticesinde ortaya çıkan metrûk, münker, muallel, müdrec, maklûb, muztarib, musahhaf ve muharref gibi zayıf hadis çeşitlerinin tamamı merdudun kapsamına girmektedir.

Bu terimin kapsamına dahil edilen zayıf hadis çeşitlerinin sayısı hakkında farklı rakamlar ortaya atılmış, İbn Hibbân'a dayanarak İbnü's-Salâh bunların kırk dokuz kısım (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 41), Zeynüddin el-Irâkī kırk iki kısım (Fetḥu'l-muġīs̱, s. 49-51) olduğunu söylemiş, bu sayıyı altmış üçe çıkaranlar olduğu gibi Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî zayıf hadislere dair risâlesinde merdud hadisin kapsamına girmeye müsait zayıf hadis çeşitlerini nazarî olarak 129 kısma ayırmış, bunlardan seksen bir çeşidinin örneği bulunmasa da vukuunun mümkün olduğunu söylemiştir (Süyûtî, I, 179). Ancak hadis usulü eserlerinde üzerinde durulan merdud hadis çeşidi on beş civarındadır.

"Merdûdü'l-hadîs" ile bu kökten gelen diğer cerh lafızları Zeynüddin el-Irâkī'ye göre cerhin üçüncü, Şemseddin es-Sehâvî'ye göre dördüncü mertebesinde bulunur. Bu lafızlardan biriyle cerhedilen râvinin hadislerinin prensip olarak alınmayacağı, yazılmayacağı ve dinî konularda delil kabul edilmeyeceği söylenmekle beraber birçok zayıf hadis çeşidinin genel adı olan merdud hadisin dinî meselelerde delil olup olmayacağı konusunda kesin bir görüş bulunmamaktadır. Zayıf hadis çeşitleri derece ve değer bakımından birbirinden farklı olup bazan bir kısmının kusurlarını çeşitli yollarla gidermek mümkündür. Ayrıca belli şartlardaki zayıf hadislerle bazı durumlarda amel edilebileceğine dair görüşler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 41; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 49-51; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/ 1992, s. 47, 77 vd.; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, VII, 393; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 62, 179; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 222-229; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 153; a.mlf., Ẓaferü'l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 80, 178-204; Abdullah Sirâceddin, Şerḥu'l-Manẓûmeti'l-Beyḳūniyye, Halep 1398, s. 61-66; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 112, 397-398; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 215-216; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 116; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 86-94; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 217, 320.

Mehmet Efendioğlu

2. HADİSİN KAYNAĞINA GÖRE SÖYLEYENİ AÇISINDAN

A. KUDSÎ HADİS (الحديث القدسي)

Hz. Peygamber'in Kur'an dışında Allah'a dayandırarak söylediği hadisler.

Sözlükte "temiz olmak; bir şeyi mukaddes kılmak, tenzih etmek" anlamlarına gelen kudsî kelimesi kuds kökünden ism-i mensub olup "her türlü noksanlıktan uzak yüce bir varlığa ait olan şey" demektir. Kudsî hadis (hadîs-i kudsî, el-hadîsü'l-kudsî) "ilâhî hadis, rabbânî hadis" diye de adlandırılır. el-Hadîsü'l-kudsî ifadesi bir terim olarak VI. (XII.) yüzyıldan itibaren bu konuda yazılmaya başlanan derleme çalışmalarından sonra ortaya çıkmış, ancak tanımını ilk defa Şerefeddin et-Tîbî (ö. 743/1342) yapmış (Ebü'l-Bekā, s. 288), ardından Seyyid Şerîf el-Cürcânî, İbn Hacer el-Heytemî, Ali el-Kārî, Zafer Ahmed et-Tehânevî gibi âlimler çeşitli tarifler ortaya koymuştur. Bu tariflerde belirtilen unsurları göz önünde bulundurarak kudsî hadisi "Allah tarafından vahiy, ilham, rüya gibi değişik bilgi edinme yolları ile anlamı Hz. Peygamber'e bildirilen, onun tarafından kendi ifade ve üslûbu ile Allah'a nisbet edilerek rivayet edilen, Kur'an'la herhangi bir ilgisi bulunmadığı gibi i'câz vasfı da olmayan hadis" şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu tür hadislerin kudsî olarak nitelendirilmesi mânanın Allah'a aidiyeti, hadis denilmesi de Resûl-i Ekrem tarafından dile getirilmiş olması sebebiyledir. Kudsî hadislerin Allah'a nisbet edilmesi onların sabit ve sahih olduğu anlamına gelmez, buradaki "kudsî" kelimesi sadece sözün kaynağını gösterir, metnin kabul veya reddi açısından bir hüküm ifade etmez. Sahih olan kudsî hadislerin sayısı çok değildir; bu hususta verilen 100, 200, 300, 550 gibi rakamlar yapılan derleme çalışmalarına dayanmaktadır.

Kudsî hadisler genelde Allah'ın yüceliği, rahmetinin genişliği, ihsanının bolluğu, bazı ibadetlerin fazileti ve güzel ahlâk gibi konulara dair olup "kāle Resûlullah fî mâ yervî an rabbihî azze ve celle", "ani'n-nebiyyi fî mâ yervîhi an rabbihî" ya da "kāle'llāhü teâlâ fî mâ ravâhü anhü Resûlullah" gibi ifadelerle rivayet edilmiştir. Metinlerdeki ifade ve üslûp nebevî hadislerle hemen hemen aynıdır (Trabzonî, s. 11; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, I/1 [1395], s. 91). Kudsî hadislerin Kur'an'la ortak noktası her ikisinin de mâna olarak ilâhî kaynaklı olması, nebevî hadislerle aralarındaki ortak nokta ise bağlayıcılık ve incelemeye tâbi olma gibi hususlarda aynı değeri taşımasıdır (Koçyiğit, s. 123-124). Kaynaklarda Kur'an'la kudsî hadisler arasındaki farklar üzerinde fazlaca durulmuş, bununla da kudsî hadislerin mânasının ilâhî oluşu sebebiyle Kur'an'la eş değerde algılanmaları ihtimalinin önüne geçilmesi amaçlanmıştır (Hasan Muhammed Makbûlî, s. 14; Yılmaz, s. 36-40). Bu hadislerde edebî üslûp olarak sözlerin Allah'a nisbet edilmesi ifadelerin de bizzat O'na ait olmasını gerektirmez. Bununla birlikte kudsî hadislerin üslûbunda diğer hadislere göre bazı farklar vardır. Meselâ hadislerin ifadesinde hitap Allah'a ait olduğu gibi yine O'na ait olmak üzere tekil birinci şahıs (mütekellim) zamiri kullanılmıştır. Kullar arasında cereyan eden karşılıklı konuşmaların çokça yer aldığı bu metinlerde muhataplar genellikle Hz. Peygamber, insanlar ve meleklerdir (M. Ebû Zehv, s. 16).

Kudsî hadislerin itikadî ve hukukî konularda delil olup olmayacağına dair hüküm haber-i vâhidin bu konudaki durumu ile aynıdır. Bir hadis çeşidi olarak kudsî hadislerin sahih olabilmesi için nebevî hadislerde aranan şartları taşıması zorunludur ve nebevî olanlar hakkında

söylenenler kudsî hadisler için de geçerlidir. Bu şartlar dikkate alındığında kudsî hadisler arasında sahih olanlardan çok daha fazla mevzû rivayetlerin varlığından söz edilmiştir. Büyük çoğunluğu tasavvufî mahiyette olan bu tür hadislerin en meşhurlarından biri, tasavvuf ehli arasında yaygın biçimde kullanılan ve keşfen sıhhatinin sabit olduğu ileri sürülen, "Ben bir gizli hazine idim ..." (Küntü kenzen maḫfiyye ...) anlamındaki rivayettir (Aclûnî, II, 132). "Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım" rivayeti de bu kabil hadislerdendir. Sözün Allah'a nisbet edilmesi dolayısıyla kudsî hadisler müslümanlar üzerinde etkili olmuş, bu da bazı kimseleri hadis uydurmaya sevketmiş, sahih kudsî hadislerle birlikte derlenmiş olan bu tür hadisler kudsî hadislerin sayısının kabarık görünmesine sebep teşkil etmiştir.

Batılı araştırmacıların yaptığı incelemelerde kudsî hadis diye rivayet edilen mevzû hadislere özel bir önem verilmiştir. Bu araştırmaların bir kısmında nebevî yönü tamamıyla görmezlikten gelinerek kudsî hadislerin büyük çoğunlukla sûfîlerin şathiyelerinden kaynaklandığı söylenirken bir kısmında ilham yoluyla sûfîlerin kalbine gelen ilâhî mesajlardan ibaret olduğu ileri sürülmüş, bazılarında ise kudsî hadisler İsrâiliyat kabilinden bilgiler diye tanıtılmış, bu iddialar çerçevesinde bazı sahih rivayetlere de yer verilmiştir (Lammens, s. 106-107; Massignon, s. 126-128). Goldziher'in "The Hadith and The New Testament" başlığını taşıyan, Yeni Ahid ile hadisler arasındaki etkileşimi göstermeye çalıştığı makalesinde ortaya konan iddialardan hareketle bu etkilerin kudsî hadisler şeklinde İslâm'a sokulduğu söylenmiştir (Muslim Studies, II, 346-362; Zwemer, XII [1922], s. 263).

Kudsî hadisler, bütün hadislerin derlendiği tasnif döneminde diğer hadisler arasında dağınık bir şekilde yer alırken ilk defa nebevî hadislerle aralarındaki farklara işaret edildiği VI. (XII.) yüzyıldan itibaren müstakil çalışmalarda derlenmeye başlanmıştır. Bu konudaki eserleri derleme niteliğinde olanlar, sınırlı sayıda hadisi toplamak amacıyla kaleme alınanlar ve bir kudsî hadisi şerhetmek için yapılan çalışmalar olarak üç grupta ele almak mümkündür.

Derleme nitelikli ilk eser olan Zâhir b. Tâhir eş-Şehhâmî'nin (ö. 533/1138) Kitâbü'l-Eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye'si günümüze ulaşmamıştır (Graham, s. 57). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin 101 hadis ihtiva eden Mişkâtü'l-envâr fîmâ ruviye ʿani'llâh mine'l-aḫbâr adlı eseri (nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, Halep 1346; Kahire 1369) Fransızca'ya (trc. Muhammed Valsan, Paris 1983) ve Fransızca çevirisi esas alınarak Nurlar Hazinesi adıyla Türkçe'ye (trc. Mehmet Demirci, İstanbul 1990) tercüme edilmiştir. Ebü'l-Kāsım İbn Balabân el-Kerekî'nin el-Maḳāṣıdü's-seniyye fi'l-eḥâdîs̱i'l-ilâhiyye'sinde (nşr. Muhyiddin Mestû - Muhammed el-Îd el-Hatrâvî, Beyrut 1966; Dımaşk 1988) 100 kudsî hadis yer almıştır. Nevevî'nin el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyye'sinde (nşr. Mustafa Âşûr, Kahire 1978; Tunus 1983) Kütüb-i Sitte'den derlenmiş doksan beş kudsî hadis mevcuttur. Abdürraûf el-Münâvî'nin kaleme aldığı iki eserden el-İtḥâfâtü's-seniyye bi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye'de (Mısır 1354; Cidde 1407/1987) önce, "Allah Teâlâ dedi ki" şeklinde rivayet edilen hadislere, daha sonra içerisinde Allah sözünün geçtiği rivayetlere yer verilmiştir. Hasan Hüsnü Erdem bu eseri esas alarak İlâhî Hadisler adıyla bir derleme yayımlamıştır (Ankara 1952). Münâvî el-Meṭâlibü'l-ʿaliyye fi'l-edʿiyeti'z-zehiyyeti'l-muḫteteme bi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye adını taşıyan (Haydarâbâd 1323) ve yedi bölümden oluşan diğer eserinin son bölümünde de konuyla ilgili kırk hadis kaydetmiştir. Şiî âlimi Hür el-Âmilî'nin el-Cevâhirü's-seniyye fi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye adlı eseri (nşr. Ali el-Mahallâtî,

Bombay 1302; Necef 1384) bazı peygamberler ve mezhep imamlarının adına göre tasnif edilmiştir. Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâle fi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye'si (Kahire 1351) ölüm, âhiret ve dünyanın fâniliğine dair kısa ve özlü metinler ihtiva etmektedir. Kudsî hadisler konusundaki klasik çalışmaların en genişi olan Muhammed b. Mahmûd el-Medenî'ye (Trabzonî) ait el-İtḥâfâtü's-seniyye fi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye'de Süyûtî'nin Cemʿu'l-cevâmiʿ adlı eserinden derlenmiş 864 hadis yer almaktadır. Ali Fikri Yavuz tarafından Kırk Kudsî Hadis adıyla neşredilen eserin (İstanbul 1981) Medenî'ye nisbeti doğru değildir. İbrâhim Sıdkı İşkodravî'nin ed-Dürretü'l-yetîme fi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye'si (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 590/3), telif tarzı ve kaynakları itibariyle daha çok Münâvî'nin el-İtḥâfâtü's-seniyye'sine benzemektedir. Yûsuf Ali Bedîvî'nin el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyye'sinde (Beyrut 1991) 398 hadis, Ahmed eş-Şerebâsî'nin Edebü'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye'sinde yetmiş beş kudsî hadis ve şerhi yer almış, Şerebâsî'nin eseri 75 Kudsî Hadisin Tercüme ve Şerhi adıyla Türkçe'ye çevrilerek yayımlanmıştır (nşr. Naim Erdoğan, İstanbul 1981). Mısır'da el-Meclisü'l-aʻlâ li'ş-şüûni'l-İslâmiyye tarafından bir komisyona hazırlattırılan el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyye'de Kütüb-i Sitte ve el-Muvaṭṭaʾdan seçilmiş 400 kadar hadis yer almış olup Kudsî Hadisler (trc. Ahmet Varol, I-II, İstanbul 1991), ayrıca mükerrerleri dışındaki 146 hadis Kaynak Hadis Kitaplarına Göre Kudsî Hadisler (trc. Kadir Kabakçı, İstanbul, ts. [Kültür Basın-Yayın Birliği]) adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Neş'et el-Mısrî son iki eserden derlediği hadisleri el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyye adıyla bir araya getirmiş, büyük ölçüde Kastallânî'nin İrşâdü's-sârî li-şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî adlı eserini esas alarak bunları geniş biçimde şerhetmiştir. Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî'nin en-Nefeḥâtü'r-rabbâniyye fi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye adlı eseri de (Bağdad 1957) bu türün bir başka örneğidir. Konuyla ilgili olarak günümüzde hazırlanan en kapsamlı ve kullanışlı eser İsâmüddin es-Sabâbatî'nin Câmiʿu'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye'sidir (I-III, Kahire, ts.). 1150 hadisin yer aldığı esere kapsamlı bir fihrist eklenmiş, müellif, kitabındaki sahih ve hasen hadislerden 550'sini tek cilt halinde Ṣaḥîḥu'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye adıyla konularına göre tertip ederek ayrı bir cilt halinde yayımlamıştır (Beyrut 1991). Mecdî Fethî es-Seyyid, aynı nitelikteki 225 hadisi el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyye min ṣaḥîḥi's-sünneti'n-nebeviyye'sinde toplamıştır (Tanta 1414/1993). Mustafa el-Adevî'nin Ṣaḥîḥu'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye'si (Medine 1415/1994), Ebû Abdullah Ahmed b. Ahmed el-Îsevî'nin 100 hadis ihtiva eden el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyyetü'ḍ-ḍaʿîfe ve'l-mevżûʿa adlı çalışması da (Tanta 1993) burada zikredilmelidir.

Belirli sayıdaki kudsî hadisleri bir araya getirmek amacıyla hazırlanan eserler genelde tasavvufî muhtevalı olup daha çok kırk hadis türündedir. Bu konuda bilinen ilk çalışma, Hüseyin b. Ahmed et-Tebrîzî'nin Miftâḥu'l-künûz ve miṣbâḥu'r-rumûz adlı kitabıdır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1038-1039). Daha sonra Cemâl-i Halvetî el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyye ve'l-âs̱ârü'l-muṣṭafaviyye adlı kitabında (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 314/1) kırk hadise yer vermiş ve bunların tasavvufî te'villerini yapmıştır. Kudsî nitelikli kırk hadislerin en meşhuru Ali el-Ḳārî'nin el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyyetü'l-erbaʿîniyye'sidir (İstanbul 1324). Aksekili Köse Mehmed Efendi'nin hâşiyesiyle birlikte birkaç defa basılan eser (İstanbul 1312, 1316; Mişkâtü'l-envâr'ın sonunda, Halep 1927) Hasan Hüsnü Erdem (Kırk Kudsî Hadis, Ankara 1952) ve Harun Ünal (Kırk Kudsî Hadis ve Muhtasar Hadis Usûlü, İstanbul 1983) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Abdülvâsi el-Alefî Efendi'nin el-Erbaʿûn mine'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 94), Ebü'l-Hasan Muhammed b. Sâdık es-Sindî'nin Erbaʿûne ḥadîs̱en mine'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1410), Muhammed Edîb b.

el-Hâc Muhammed el-Cerrâh'ın Eḥâdîs̱ü'l-erbaʿîne'l-ḳudsiyye mine'ṣ-ṣuḥufi'l-İbrâhîmiyye ve'l-Mûseviyye (Musul 1332) adlı eserleri bu türün diğer örnekleridir. İbrâhim Ezzeddin ve Denys Johnson - Davies'in kudsî hadislerden seçtikleri kırk hadis İngilizce'ye tercüme edilerek Forty Hadith Qudsi adıyla yayımlanmıştır (Damascus 1980).

Kudsî hadisler konusunda tek hadis şerhlerinin en meşhurları, "Ben bir gizli hazine idim ..." anlamındaki rivayete dair eserlerdir. Bu hususta ilk olarak Fahreddin er-Râzî Şerḥu ḥadîs̱i "küntü kenzen" (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 647/4) ve el-Ḥadîs̱ü'l-ḳudsî (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 647/6) adıyla iki risâle kaleme almıştır. Aynı hadise dair Sa'deddin el-Hamevî Şerḥu ḥadîs̱i "küntü kenzen" adıyla Farsça (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3909), İsmâil Hakkı Bursevî Kenz-i Mahfî adıyla Türkçe (İstanbul 1290, 1307) birer şerh yazmışlardır. Hadis münekkitleri bu hadis için, "Aslı yoktur, uydurmadır" demişlerse de Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Bursevî keşfen sahih olduğunu ileri sürmüşlerdir. Sofyalı Bâlî Efendi de Şerḥu ḥadîs̱i "küntü kenzen" adıyla bir eser kaleme almış (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 613) ve bu esere yazdığı şerhte gizliliğin Allah hakkında nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamıştır.

Kudsî hadislere dair sadece isimleri bilinen bazı eserler de şunlardır: Abdülganî el-Makdisî, el-Erbaʿûn min kelâmi rabbi'l-ʿâlemîn; Ali b. Mufaddal el-Makdisî, el-Erbaʿûne'l-ilâhiyye; Ziyâeddin el-Makdisî, el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyye; İbn Dakīkul'îd, el-Erbaʿûn fi'r-rivâye ʿan rabbi'l-ʿâlemîn; Bahâeddin Haydar el-Fâşî, el-Muʿtemed mine'l-menḳūl fî mâ ûḥıye ile'r-resûl fi'l-ḥadîs̱; Muhammed el-Medyânî, el-İtḥâfâtü's-seniyye fi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye; İbn Fellâh diye tanınan Halef b. Abdülmuttalib el-Huveyzî, el-Belâġu'l-mübîn fi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye ʿan seyyidi'l-mürselîn; Cemâleddin el-Kevkebânî, Menhecü'l-kemâl ve simṭü'l-leʿâl fî mâ câʾe fi'l-ḥadîs̱ min kelâmi'l-celâl; Vecîhüddin Abdurrahman el-Ayderûsî, en-Nefeḥâtü'l-ünsiyye fî bâbi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye; Füllânî, el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyye; Harîrîzâde, Feyzü'l-muġnî fî şerḥi ḥadîs̱i men ṭalebenî (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 898).

Brockelmann'ın Gazzâlî'ye nisbet ettiği Kitâbü'l-Mevâʿiż fi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye adlı risâle (GAL, I, 421) Ahmed Şemseddin tarafından Mecmûʿatü resâʾili'l-İmâmi'l-Ġazzâlî içinde yayımlanmışsa da (I-VIII, Beyrut 1988) eserin el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyye bi-ṭarîḳi'l-mevʿiża adıyla Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Hüsrev Paşa, nr. 4/2, vr. 37b-49a) müellifi bilinmeyen nüshalarla paralelliği dikkate alındığında Gazzâlî'ye aidiyeti şüpheli hale gelmektedir.

Teorik anlamda kudsî hadisler konusunu ele alan belli sayıdaki eserler arasında Şa'bân Muhammed İsmâil'in el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyye ve menziletühâ fi't-teşrîʿi'l-İslâmî'si ile (Riyad 1402/1982) Nûh b. Mustafa'nın er-Risâle fi'l-farḳ beyne'l-ḥadîs̱i'l-ḳudsî ve'l-ḥadîs̱i'n-nebevî'sini (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1142/18) zikretmek mümkündür.

Şarkiyatçılar da kudsî hadisler üzerinde önemle durmuş, Goldziher'in ardından (yk. bk.) Theodorus Willem Juynboll İslâm Ansiklopedisi'nin ilk neşrinde (V, 49) konuya dair kısa bilgiler vermiş, Samuel M. Zwemer "The Socalled Hadith Qudsi" adlı makalesinde (bk. bibl.; Studies in Popular Islam, London 1939, s. 121-135) kudsî hadisler meselesini tenkidî bir yaklaşımla incelemiş, bu hadislerin Eski Ahid ve Yeni Ahid'den alınmış parçalarla sonradan ortaya çıkmış sözler olduğunu iddia etmiştir. Agostino Cilardo'nun "Il Problema dei Hadith

Qudsî” başlığını taşıyan incelemesi de (bk. bibl.) Batı’da yapılan bir başka çalışma örneğidir. William A. Graham kudsî hadislerle ilgili olarak doktora tezi, Hayati Yılmaz da yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü’l-ʿArab, “ḳds” md.; İbn Balabân, el-Maḳāṣıdü’s-seniyye fi’l-eḥâdîs̱i’l-ilâhiyye (nşr. Muhyiddin Müstû), Beyrut 1988, s. 33-35; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1038-1039; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, Bulak 1253, s. 288; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, II, 132; Trabzonî, İtḥâfâtü’s-seniyye fi’l-eḥâdîs̱i’l-ḳudsiyye (nşr. M. Emîn en-Nevâvî), Kahire, ts., s. 5-11; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü’t-taḥdîs̱, Dımaşk 1925, s. 39-44; H. Lammens, L’Islam, Beyrut 1943, s. 106-107; Brockelmann, GAL, I, 421; L. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1954, s. 126-128; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 13-15; I. Goldziher, Muslim Studies (trc. C. R. Barber - S. M. Stern), London 1971, II, 346-362; W. A. Graham, Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources with Special Reference to the Devine Sayings or Hadith Qudsi, Paris 1977, s. 53, 57, 86, 227, 229; Ali Yardım, Hadis, İzmir 1984, I, 43, 45-46; M. Ebû Zehv, el-Ḥadîs̱ ve’l-muḥaddis̱ûn, Beyrut 1404/1984, s. 16-17; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 123-125; Agostino Cilardo, “Il Problema dei Hadith Qudsî”, Atti del Convegno sul centenario della nascita de Louis Massignon (ed. C. Baffioni), Napoli 1985, s. 57-69; Nûreddin Itr, Menhecü’n-naḳd fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1406, s. 323-325; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 65; M. Accâc el-Hatîb, el-Vecîz fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ ve nuṣûṣih, Dımaşk 1987, s. 27-28; Hasan Muhammed Makbûlî, Muṣṭalaḥu’l-ḥadîs̱ ve ricâlüh, Beyrut 1410, s. 13, 14, 15-16; Hayati Yılmaz, Hadis İlminde Kudsî Hadisler (yüksek lisans tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 16-41; Özcan Hıdır, İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi: Hadis Yahudi Kültürü Tartışmaları (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 324-327; Muhammed Efendi Saîdî, “el-Farḳ beyne’l-Ḳurʾân ve’l-eḥâdîşi’l-ḳudsiyye”, el-Menâr, XVII, Kahire 1319/1901, s. 497-500; S. M. Zwemer, “The Socalled Hadith Qudsi”, MW, XII (1922), s. 263-275; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, “Muḳārene beyne üslûbi’l-ḥadîşi’n-nebevî ve üslûbi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm”, Mecelletü’l-Buḥûs̱i’l-İslâmiyye, I/1, Riyad 1395, s. 91; Abdülgafûr Abdülhak el-Belûşî, “el-Eḥâdîşü’l-ḳudsiyye fî dâʾireti’l-cerḥ ve’t-taʿdîl”, Mecelletü’l-Câmiʿati’l-İslâmiyye, XXI/83-84, Medine 1409, s. 95-123; T. W. Juynboll, “Hadis”, İA, V, 49; J. Robson, “Ḥadīth Ḳudsī”, EI² (İng.), III, 28-29.

Hayati Yılmaz

B. MERFÛ (المرفوع)

Hz. Peygamber’e nisbet edilen söz ve haber anlamında hadis terimi.

Merfûʻ kelimesi sözlükte “yukarı kaldırmak, yükseltmek” anlamına gelen refʻ masdarından ism-i mefʻûldür. Refʻ kelimesi erken dönemlerden beri “bir sözü, bir haberi bir kimseye nisbet

etme" mânasına kullanılmaya başlanmış (Müsned, V, 153; Müslim, "Îmân", 312, "Ṭahâret", 87; Abdürrezzâk es-San'ânî, IX, 290), zamanla "bir sözü, bir haberi Resûl-i Ekrem'e nisbet etme" şeklindeki terim anlamını kazanmıştır (Müslim, "Eşribe", 77). Merfû diye nitelenen bir rivayetin senedinin bulunup bulunmaması, sahih veya uydurma olması arasında fark yoksa da bir rivayete merfû dendiğinde onun kesinlikle Hz. Peygamber'e aidiyeti belirtilmiş olur.

Bir hadis Resûlullah'a açıkça veya dolaylı şeklide nisbet edilebilir. "Hz. Peygamber şöyle buyurdu, şöyle yaptı" diye nakledilen rivayetler merfû olduğu gibi bir sahâbîden "yerfauhû (yerfau'l-hadîse): onu/hadisi yükseltiyor"; "yeblüguhû (yeblügu bi'l-hadîsi): onu / hadisi ulaştırıyor"; "yenmîhi (yenmi'l-hadîse): onu / hadisi nisbet ediyor"; "yüsnidühû: onu isnat ediyor"; "ye'ṣüruhû: onu naklediyor"; "rafaahû: onu yükseltti"; "ravâhu: onu rivayet etti"; "merfûan: merfû olarak"; "rivâyeten: rivayet olarak" diye nakledilen hadisler de açık merfû sayılır. Ancak yukarıdaki ifadeleri söyleyen tâbiî ise onun bu tür rivayetleri mürsel olur.

Sahâbînin "es-sünnetü kezâ" (Bu konuda sünnet şöyledir); "mine's-sünneti kezâ" (Şöyle yapmak sünnettendir); "ümirnâ ve nühînâ" (Şunu yapmamız emredildi, şunu yapmamız yasaklandı) şeklindeki sözleri, Hz. Peygamber'in vefatından sonra söylenmiş olsa da âlimlerin çoğunluğuna göre hükmen merfû sayılır. Bu sözleri, hayatında genel olarak veya belli bir konuda Resûl-i Ekrem'den başka âmiri bulunmayan bir sahâbînin söylemesi halinde onun merfû olacağında görüş birliği bulunduğu gibi bunları nakleden hadislerin müsned sayılmasında da hadisçiler arasında ihtilâf yoktur.

Sahâbînin, "Hz. Peygamber zamanında şöyle derdik, şöyle denirdi, şöyle yapardık, şunda bir sakınca görmezdik" şeklindeki sözleri de âlimlerin çoğunluğu tarafından hükmen merfû sayılırken böyle bir hadiste dile getirilen sözden ve işten Resûl-i Ekrem'in bilgisi bulunduğunu gösteren bir açıklama varsa onun merfû olacağında ittifak edilmiştir. Birçok âlim bu tür ifadelerde "Hz. Peygamber zamanında" kaydını gerekli görmediğinden bazı âlimler o takdirde hadisin mevkuf olacağını söylemişlerdir. Bu tür ifadelerin merfû veya mevkuf sayılabilmesi için söz konusu meselenin çoğu zaman bilinip bilinmemesine bakılacağını söyleyenler de vardır. Buna göre çoğu zaman bilinebilecek bir şeye dair rivayetler merfû, aksi halde ise mevkuf sayılır.

Diğer din mensuplarından bilgi nakletmeyen bir sahâbînin geçmiş ve gelecek zamanla veya yapılması özel bir sevap yahut ceza gerektiren işlerle ilgili açıklamaları hükmen merfû kabul edilir. Çünkü bunlar akılla bilinemeyecek, ictihad konusu olmayacak bilgilerdir (bk. MEVKUF). Sahâbînin sebeb-i nüzûlle ilgili tefsirleriyle küfür ve isyan sebebi gösterdiği şeyleri birçok âlim hükmen merfû saymıştır. Bununla beraber -yukarıda belirtildiği şekilde- haberin hükmen merfû olduğunu gösterdiği kabul edilen lafızlarla nakledilmiş hadislerin açık ifadelerle Resûlullah'a nisbet edilmesi yine de uygun görülmemiştir (Şemseddin es-Sehâvî, I, 154-155).

Bir hadisin merfû olduğunu dolaylı şekilde anlatmanın bazı sebepleri vardır. Sahâbînin hadisi Hz. Peygamber'e nisbet ederken kullandığı ifade veya Hz. Peygamber'in kullandığı lafız hatırlanmayabilir, hadisin merfû olduğunda şüphe bulunabilir yahut hadisi kısaltma gereği

duyulabilir. Hadisin merfû olduğunu dolaylı olarak anlatmada, dinin ikinci kaynağı olan sünnet ve hadisin Resûl-i Ekrem'e nisbet edilmesinin büyük sorumluluk gerektirdiği anlayışı da etkili olmuştur. Bu sebeple birçok râvi, bir haberi Hz. Peygamber'e nisbet etmektense onu bir sahâbîye nisbet etmenin daha kolay olduğunu belirtmiştir. Ancak bütün hadisçilerin bu konuda aynı titizliği gösterdiği söylenemez. Nitekim İmam Şâfiî, hocası İmam Mâlik'in, merfû mu mevkuf mu olduğu konusunda tereddüt edilen bir hadisi mevkuf saymayı tercih ettiği halde diğer râvilerin bunun aksini yaptığını belirtmektedir (Alâî, s. 44). Öte yandan sahâbîler çok defa Resûl-i Ekrem'in hadislerini iktibas ederek kendi sözleri gibi kullanırlardı. Bu ve benzeri sebeplerle hadis kitaplarında zaman zaman bir sözün bir yerde Hz. Peygamber'e, başka bir yerde bir sahâbîye nisbet edildiği görülebilmektedir. Bununla beraber sonraki dönemlerde bir kısım söz ve fiillerin yanlışlıkla veya bilerek Resûlullah'a nisbet edildiği de bir gerçektir. Bu tür nisbetleri yanlışlıkla ve çokça yapanlara "raffâ'", bilerek yapanlara "vazzâ'" denilmiştir.

Sahâbe ve tâbiîn sözlerinin sonradan Hz. Peygamber'e nisbet edildiği ve bunun İmam Şâfiî'nin merfû hadisi öne çıkarma gayretlerinden sonra arttığı iddiası ciddi hiçbir delile dayanmamakta olup bilerek veya yanlışlıkla ref' olayı sahâbe döneminden itibaren âlimlerin farkında olduğu bir durumdu. Nitekim İmam Şâfiî'den çok önce yaşamış olan Ali b. Zeyd b. Cüd'ân (ö. 131/748), Yezîd b. Ebû Ziyâd, İbrâhim b. Müslim el-Hecerî (Süfyân b. Uyeyne'nin hocası) ve Velîd b. Müslim ed-Dımaşkī'nin raffâ' olduklarına işaret edilmiştir.

Hadisçiler merfû kelimesini başka mânalarda da kullanmıştır. Hatîb el-Bağdâdî gibi bazı âlimler, Hz. Peygamber'e özellikle sahâbînin nisbet ettiği söz ve fiillere merfû denileceğini ifade etmişlerdir. İbnü'n-Nefîs gibi bazı âlimlere göre ise merfû Resûl-i Ekrem'e muttasıl bir senedle izâfe edilen hadistir (bk. MÜSNED).

Merfû kelimesi açıkça veya dolaylı bir şekilde mürsel karşılığında kullanıldığında "muttasıl merfû" kastedilir. Ebû Dâvûd'un, "Bu hadisi merfû olarak sadece Îsâ rivayet etti. Halbuki o diğer râvilerde mürsel olarak bulunmaktadır" sözü ile Tirmizî'nin, "Bu hadisi merfû olarak sadece Îsâ b. Yûnus'un rivayetinden biliyoruz" sözünde kelime bu mânaya gelmektedir (Şemseddin es-Sehâvî, I, 118). Hadisçiler arasında merfû yerine "eser" kelimesi yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA:

Müsned, V, 153; Müslim, "Îmân", 312, "Ṭahâret", 87, "Eşribe", 77; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1970, IX, 290; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 58; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 41, 43; Zehebî, el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1412, s. 41; Alâî, Câmiʿu't-taḥṣîl fî aḥkâmi'l-merâsîl (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1407/1986, s. 44; İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Medine 1404/1984, II, 515-539; a.mlf., Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker, İstanbul 1306, s. 56; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 117, 118, 127, 154-155; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 183 vd.; Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, Ḳafvü'l-es̱er fî ṣafvi ʿulûmi'l-es̱er (nşr. Abdülfettâh Ebû

Gudde), Beyrut 1408, s. 89 vd.; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuẖbeti'l-fiker, İstanbul 1327, s. 165, 188, 190; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 371, 372; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-selefiyye), I, 254, 262, 265, 266; Leknevî, Ẓaferü'l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 210; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 67; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 217; G. H. A. Juynboll, Hadis Tarihinin Yeniden İnşâsı (trc. Salih Özer), Ankara 2002, bk. Dizin; a.mlf., "Rafʿ", EI² (Fr.), VIII, 397-398.

Abdullah Aydınlı

C. MEVKUF (الموقوف)

Sahâbenin sözü ve fiili anlamında hadis terimi.

Sözlükte "vakfetmek; dikilmek, durmak; durdurmak" gibi anlamlara gelen vakf kökünden türemiş bir ism-i mef'ûl olan mevkūf "durmuş; durdurulmuş" demektir. Terim olarak "isnadın Hz. Peygamber'e ulaşmadan sahâbîde durması veya durdurulması" şeklinde tarif edilmiş ve sahâbenin söz, fiil ve takrirlerine dair rivayetlere bu ad verilmiştir. Buna göre bir râvinin, "Falan sahâbî şöyle dedi, şunu yaptı, yanında şöyle bir olay meydana gelince sesini çıkarmadı" diye naklettiği rivayetler mevkuftur. Yalnız sahâbe takrirleri konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş, bunların mevkuf kapsamına girmeyeceği söylenmiştir. Mevkuf terimi bazan "kabul veya reddedileceği konusunda hüküm verilemeyen hadis" mânasında kullanılmış, bazan da tâbiîn ve daha sonraki dönemlerde yaşayan âlimlerin sözleri için, "Hâzâ mevkūfün ale'z-Zührî" (Bu haber İbn Şihâb ez-Zührî'ye nisbet edilmiştir) diye bir ifade şekli benimsenmiştir (İbnü's-Salâh, s. 46). Şâfiî fukahasının bir kısmı ile Horasan âlimleri mevkuf yerine eser kelimesini kullanmışlardır. Ebû Dâvûd es-Sünen'inin bir yerinde mevkufu "maksûr" kelimesiyle karşılamış ("Ṣalât", 212), ancak bu terim yaygınlaşmamıştır. Bir sahâbînin sözleri ve görüşleri kaynaklarda genellikle sahâbînin ismi zikredilerek "kavlü fülân" diye ifade edilmiştir (bk. SAHÂBÎ KAVLİ). Mevkuf teriminin II. (VIII.) yüzyıl boyunca sözlük anlamında kullanıldığı, terim olarak kullanımının ise III. (IX.) yüzyılda yaygınlaştığı anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber sahâbeyi ümmetinin en hayırlı nesli olarak nitelediği için (Buhârî, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 1; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 214) onların sözleri ve davranışları özel bir değerlendirmeye tâbi tutulmuş, hadis ve sünnetin tesbit ve naklindeki titizlik sahâbîlerin söz ve amellerinin tesbit ve naklinde de büyük ölçüde gösterilmiş ve sahâbe sözleri hadisler gibi derlenip isnad sistemiyle nakledilmiştir. Tâbiîn âlimlerinden Şa'bî'nin Resûl-i Ekrem'in ashabından gelen rivayetlerin toplanmasına dair tavsiyesi ve İbn Şihâb ez-Zührî'nin Resûlullah'ın hadisleri yanında sahâbenin rivayetlerini de derlemesinden sonra (Hatîb el-Bağdâdî, II, 190) muhaddisler, hadislerin tasnifi es-nasında sahâbeye ait rivayetleri senedleriyle birlikte ve sünnetle karışık olarak musanneflere, müsnedlere ve sünenlere kaydetmişlerdir.

Mevkuf rivayetler Kur'an'ın tefsirinden zühd ve takvâya dair konulara, hukukî meselelere ait beyan ve ictihadlardan gaybî ve uhrevî bahislere kadar çok geniş bir alanı içine almaktadır. Hz. Ebû Bekir ve Abdullah b. Abbas'ın, "Dede mirasta baba hükmündedir" şeklindeki ictihadları ile (Buhârî, "Ferâʾiż", 9) Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin, "İyiliğin ıslah edemediği kimseyi kötülük yola getirir" anlamındaki sözü (Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, III, 344) kavlî mevkufun, tâbiînden Nâfi'in, "Abdullah b. Ömer ergenlik çağına gelen çocuklarının odasını ayırır ve izinsiz olarak yanlarına girmezdi" şeklindeki rivayeti de (Buhârî, el-Edebü'l-müfred, s. 353) fiilî mevkufun örnekleridir.
Sahâbî sözü ve fiilinin Hz. Peygamber devriyle ilişkilendirilmesi durumunda değerlendirilmesi farklı olmuştur. Sahâbenin, "Resûlullah zamanında şöyle derdik"; "Onun devrinde şöyle yapardık" şeklindeki açıklamaları Resûl-i Ekrem tarafından görülüp veya duyulup onaylandığı düşüncesiyle hükmen merfû sayılmıştır. Ancak İbnü's-Salâh bu tür rivayetleri de mevkuf kabul eder (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 47-48). Sahâbîlerin Hz. Peygamber dönemine işaretle, "Şu işi yapmamız bize emredildi"; "Şu işten nehyolunduk"; "Resûlullah aramızda olduğu halde şöyle derdik"; "Bu işi yapmakta bir sakınca görmezdik"; "Sünnet bu şekildedir"; "Şu iş sünnettendir" şeklinde yapıp söyledikleriyle ilgili rivayetleri ve açıklamaları da âlimlerin büyük çoğunluğuna göre merfû hükmündedir (Tecrîd Tercümesi, Mukaddime, I, 138-139).

Hadis usulü kitaplarında daha çok bu rivayet sîgalarının ne ölçüde merfû olduğu konusu ele alınırken fıkıh usulü eserlerinde ayrıca bu sîgalarla rivayet edilen hadislerin delil olma yönünden değeri incelenmiş, sahâbe kavli, sahâbe ameli, sahâbe fetvası ve sahâbe mezhebi gibi tabirlerin kullanılması tercih edilmiştir. Bu söz ve fiiller hadis usulü kaynaklarında müstakil olarak mevkuf başlığı altında işlenirken fıkıh usulü kitaplarında bazan sünnet konusu içinde, bazan da dört aslî kaynaktan sonra gelen fer'î deliller bahsinde incelenmiştir.

Mevkuf rivayetler Hz. Peygamber'in sünnetinin ilk te'villeri olduğu ve merfû hadisler gibi senedle nakledildiği için hadis usulü konularının birçoğu ile yakından ilgili olup merfû hadisler gibi isnad yönünden muttasıl veya münkatı', râvilerinin adâlet ve zabtına göre sahih, hasen veya zayıf diye nitelendirilmektedir. İbnü's-Salâh, mevkuf hadisi senedine göre mevsul olan mevkuf ve mevsul olmayan mevkuf şeklinde ikiye ayırmıştır (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 46).

Mevkuf hadislerin bir kısmı âlimlerin çoğuna göre merfû hükmünde mevkuf kabul edilmektedir. Bunlar, İsrâiliyat'tan ictihad mahsulü olmamak şartıyla Kur'an âyetlerinin nüzûl sebeplerine, Kur'an ve Sünnet'teki neshedilmiş hükümlere, yapılan bir işten kazanılacak sevap ve günahların mahiyetine, yaratılışa ve peygamberler tarihine, ileride meydana gelecek savaşlar, fitneler ve kıyamet ahvaline, akıl ve duyu organlarıyla bilinmesi mümkün olmayıp sadece Resûlullah'tan öğrenilebilecek konulara dair bilgilerdir (İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar, s. 104). Sahâbenin bunlarla ilgili naklettiği sözleri mutlaka Hz. Peygamber'den işitmiş olması şart değildir. Resûl-i Ekrem'den dinleyen bir başka sahâbîden ya da ikinci veya üçüncü kişilerden duyması mümkündür (Koçyiğit, s. 218).

Rivayet kitapları içinde mevkuf hadislere en fazla yer veren eserler musannefler olup Süyûtî, özellikle Abdürrezzâk es-San'ânî ile Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe'nin el-Muṣannef'leri, Tahâvî'nin Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr'ı, İbn Ebû Hâtim'in Tefsîr'i ve İbn Cerîr et-Taberî'nin

Câmiʿu'l-beyân'ı gibi rivayete dayanan hadis ve tefsir kitaplarını mevkuf rivayetlerin kaynağı olarak göstermiştir (Tedrîbü'r-râvî, s. 117). İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾında 222'si mürsel 822 merfû hadise karşılık 613 mevkuf hadis bulunmaktadır (Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, I, 8).

Kütüb-i Sitte müellifleri de eserlerinde mevkuf rivayetlere yer vermişlerdir. Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde bab başlıklarında ve bab içinde mevkuf pek çok rivayet bulunmakta, Buhârî, muallak olarak zikredilen bu rivayetlerle kendi fıkhî görüşlerini ve ictihadlarını ortaya koymaktadır. Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'te mevkuf rivayetlere fazla yer vermemesi, İbnü's-Salâh gibi âlimlerin bu eserde mukaddimeden sonra mevkuf rivayet bulunmadığı görüşünü ileri sürmelerine yol açmışsa da (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 19) İbn Hacer el-Askalânî, durumun böyle olmadığını göstermek maksadıyla el-Vuḳūf ʿalâ mâ fî Ṣaḥîḥi Müslim mine'l-mevḳūf adlı eserini kaleme almıştır (nşr. Abdullah el-Leysî el-Ensârî, Beyrut 1406/1986).

Ömer b. Bedr el-Mevsılî, uydurma rivayetleri derleyen müelliflerin mevzû zannettikleri mevkuf ve maktû rivayetleri el-Vuḳūf ʿale'l-mevḳūf adlı eserinde bir araya getirmiş (nşr. Ümmü Abdullah bint Mahrûs el-Aselî, Riyad 1407/1987; nşr. Murtazâ ez-Zeyn Ahmed, Medine 1407/1987), mevzû ile mevkuf ve maktûun farkını belirtip bunları mevzû kabul etmenin yanlış olduğunu söylemiştir. Ardından Alâî, İcmâlü'l-iṣâbe fî aḳvâli'ṣ-ṣaḥâbe'yi (nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Küveyt 1987) kaleme alarak sahâbenin söz ve amelleri hakkında söylenenleri geniş bir şekilde incelemiştir.

Çağdaş müelliflerden Şa'bân Muhammed İsmâil Ḳavlü'ṣ-ṣaḥâbî ve es̱eruhû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Medine 1988), Abdurrahman b. Abdullah Dervîş eṣ-Ṣaḥâbî ve mevḳıfü'l-ʿulemâʾ mine'l-iḥticâc bi-ḳavlihî (Riyad 1992) adlı eserleri kaleme almışlardır. Seyyid b. Kisrevî b. Hasan'ın Mevsûʿatü âs̱âri'ṣ-ṣaḥâbe'si (I-III, Beyrut 1418/1997) ashabın çeşitli konulardaki görüşlerine dair rivayetleri, Sâlih Ahmed eş-Şâmî'nin Mevâʿiẓu'ṣ-ṣaḥâbe'si (Beyrut 1420/1999) ashabın takvâ hayatını ve buna dair tavsiyelerini derlemek maksadıyla yazılmıştır. Mehmet Ali Büyükkara Mevkûf Hadisler ve Değeri (1993, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Muhammet Yılmaz Mevkûf Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri (1994, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla birer yüksek lisans tezi hazırlamışlardır. Ayrıca Ali Toksarı'nın "Hadis İlmi Açısından Sahâbî Kavli ve Değeri" (EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, II [1985], s. 339-357) ve Muhammet Yılmaz'ın "Mevkuf Hadisler ve Hükmen Merfû Kavramı" (Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, I/1 [2001], s. 161-179) adlı makaleleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "vḳf" md.; Buhârî, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 1, "Ferâʾiż", 9; a.mlf., et-Târîḫu'l-kebîr, III, 344; a.mlf., el-Edebü'l-müfred (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1405/1985, s. 353; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 214; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 212; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, II, 190; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 19, 46-51; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, IV, 123-153; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 104-108; a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi

İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Medine 1404/1984, I, 323-354; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1379/1959, s. 109-117; Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, Şerḥu'l-Muvaṭṭâʾ, Kahire 1310, I, 8; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 17; Tecrîd Tercümesi, Mukaddime, I, 134-140; Zekeriyyâ el-Berrî, Uṣûlü'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1979, s. 84-85; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 217-219, 224-225; Subhî es-Sâlih, Hadis İlimleri ve Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 175.

Abdullah Aydınlı

D. MAKTÛ (المقطوع)

Tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin söz ve fiilleri anlamında hadis terimi.

Sözlükte "kesmek" anlamındaki kat' kökünden ism-i mef'ûl olan maktû' "kesilmiş, kesik" demektir. Terim olarak "tâbiîn yahut tebeu't-tâbiînden birinin söz veya fiili ya da isnadı onlara kadar varmakla birlikte daha ileri gidemeyen hadis" mânasında kullanılmaktadır. Böylece sahâbeden sonra gelen neslin söz ve fiillerinin de bir hadis çeşidi olarak kabul edildiği görülmektedir. II. (VIII.) yüzyıldan itibaren İslâm âlimleri ve özellikle muhaddisler Hz. Peygamber'in, "Ümmetimin en hayırlı nesli benim zamanımda yaşayanlardır, sonra onları takip edenler, daha sonra da bunların peşinden gelenlerdir" (Buhârî, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 1; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 214) meâlindeki hadisiyle övülen ilk üç nesli (sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn) diğer nesillerden farklı saymışlardır. Şahıslarını Resûl-i Ekrem'in faziletli kabul ettiği bu insanların sözlerini ve davranışlarını sıradan insanların söz ve davranışlarından ayrı olarak ele alıp özel bir değerlendirmeye tâbi tutmuşlardır. Ancak bu âlimlerin bütün tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesillerinin değil ilmî hüviyetleri, ahlâkî üstünlükleri ve olgun kişilikleriyle kendilerini kabul ettiren, yaşadıkları dönemde sorumluluklar üstlenen, söz ve davranışları ile İslâm'ı temsil eden seçkin şahsiyetlerin söz, fetva ve hareketlerini ele alıp bir hadis çeşidi olarak görmüşlerdir. Genelde muhaddislerin kanaati böyle olmakla birlikte Bedreddin ez-Zerkeşî maktûun bir hadis çeşidi olarak kabul edilmesini doğru bulmamaktadır. Bazı kaynaklarda ise onun bu görüşünün aksine tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden sonra gelenlerin sözlerine de maktû denebileceği ileri sürülmektedir (İbn Hacer el-Askalânî, s. 112).

Maktû terimini ilk defa, hadis terimlerinin henüz yerleşmediği II. (VIII.) yüzyılda İmam Şâfiî "isnadı muttasıl olmayan münkatı' hadis" anlamında kullanmıştır. Daha sonra Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Taberânî ve Dârekutnî gibi III (IX) ve IV. (X.) yüzyılların bazı muhaddisleri bu konuda onu takip etmişlerdir. Aynı kökten türeyen bu iki terimin zaman zaman karıştırıldığı ve birbirinin yerine geçtiği olmuştur. Zeynüddin el-Irâkī'nin belirttiğine göre hadis hâfızı Ebû Bekir el-Berdîcî tâbiînin sözleri için münkatı' terimini kullanmış, ancak hadis usulü âlimleri bunu yanlış sayarak kendisini eleştirmişlerdir. Bilindiği kadarıyla maktûu "tâbiînin sözü" mânasında ilk kullanan âlim Hatîb el-Bağdâdî'dir. el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ adlı eserinde bazı tâbiîlerin sözlerini naklettikten sonra, "Bu maktû hadislerdendir"

diyerek maktûun terim anlamına işaret etmiş ve maktû hadisleri “isnadı tâbiînde kalan rivayetler” diye tarif etmiş, İbnü’s-Salâh da bu tarifi benimsemiştir (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 47). Maktû terimi senedin değil metnin sıfatı olduğu halde birçok hadis usulü kitabında buna dikkat edilmemiş, İbn Hacer el-Askalânî gibi bazı usul yazarları, “Maktû metinle, münkati‘ senedle ilgili bir konudur” diyerek bu iki terim arasındaki farkı göstermişlerdir (Nüzhetü’n-naẓar, s. 112).

İslâmî eserlerin pek çoğunda maktû hadise rastlamak mümkünse de bunlar özellikle Abdürrezzâk es-San‘ânî’nin el-Muṣannef’i, İbn Ebû Şeybe’nin el-Muṣannef’i, Tahâvî’nin Şerḥu Meʿâni’l-âs̱âr’ı, İbn Ebû Hâtim’in Tefsîr’i ve İbn Cerîr et-Taberî’nin Câmiʿu’l-beyân’ı gibi rivayete dayanan hadis ve tefsir kaynaklarında bulunmaktadır. Bu terimi kullanmamakla birlikte Kütüb-i Sitte musannifleri de kitaplarında maktû rivayetlere çokça yer vermişlerdir. “Eser” diye de anılan maktû hadis kavlî ve fiilî olmak üzere ikiye ayrılır. Muhammed b. Sîrîn’in, “Bu hadis ilmi dindir, şu halde dininizi kimden aldığınıza dikkat edin” sözüyle (Müslim, “Muḳaddime”, 5) Hasan-ı Basrî’nin, “Selâm vermek sünnet, almak ise farzdır” sözü (Buhârî, el-Edebü’l-müfred, s. 358) kavlî maktûun, “Mesrûk, ev halkı ile arasına bir perde çekerek namaza durur, onları dünyalarıyla baş başa bırakırdı” rivayeti de (Ebû Nuaym, II, 96) fiilî maktûun örnekleridir.

Hadis ve haberleri senedleriyle birlikte nakletme geleneğinin terkedilmeye başlandığı V. (XI.) yüzyıldan itibaren maktû haberler etrafında ciddi bir problem doğmuş, rivayet konusunda titiz davranmayan bazı kişiler maktû haberleri “kāle Hasan el-Basrî, kāle Muhammed b. Sîrîn” diye rivayet etmek yerine bazı sözlerin başına “kāle Resûlullah” ibaresini ilâve edip onları Hz. Peygamber’in sözü olarak nakletmişlerdir. Hadis diye uydurulan rivayetleri derlemeye çalışan mevzûât müellifleri, Resûl-i Ekrem’in hadisleri arasında bulamadıkları bu tür sözleri mevzû olarak nitelemişlerdir. Mevzû denilen birçok söz üzerinde yapılacak bir araştırma onların maktû hadis olduğunu ortaya çıkaracaktır. Meselâ, “Sâlih insanların anıldığı yere rahmet iner” sözü (Aclûnî, II, 70) Süfyân b. Uyeyne’ye ait olduğu halde birçok kitapta Hz. Peygamber’e nisbet edilerek nakledilmiş, hadis olmadığı anlaşılınca da mevzuat kitaplarına girmiştir (Ali el-Kārî, s. 161; Şevkânî, s. 508). Ömer b. Bedr el-Mevsılî, uydurma rivayetleri toplayan müelliflerin mevzû zannederek kitaplarına aldıkları sahâbe, tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn sözlerini Maʿrifetü’l-vuḳūfʿale’l-mevḳūf adlı eserinde bir araya getirmiştir.

Maktû hadis isnad yönünden muttasıl veya münkatı‘ olabileceği gibi metninin durumuna ya da senedinde yer alan râvilerin adâlet ve zabtına göre sahih, hasen veya zayıf da olabilir; onun sahih oluşu, Resûl-i Ekrem’den alındığını değil kendisine nisbet edilen tâbiînin sözü olduğunu gösterir. Eğer maktû bir hadiste Hz. Peygamber’den alındığına işaret eden bir ipucu bulunursa mürsel, sahâbîden alındığını gösteren bir husus varsa mevkuf diye nitelendirilir.

Âlimlerin genel kanaatine göre maktû hadis dinî konularda bağlayıcı bir delil sayılmaz. Abdullah b. Abbas ve Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerle görüştüğü için küçük tâbiîlerden sayılan Ebû Hanîfe’nin Resûlullah’tan gelen hadisleri baş üstünde tutmakla beraber ashabın ihtilâf ettiği görüşlerden dilediğini alacağını, tâbiînden nakledilen rivayetlere bağlı kalmayacağını, kendisinin de onlar gibi ictihadda bulunacağını söylemesi onun maktû hadisi bağlayıcı olmayan

bir delil kabul ettiğini göstermektedir. Bundan dolayı kendisine tâbi olan re'y ekolü kıyâs-ı celî ile amel etmeyi maktû rivayetlerle amel etmeye tercih etmiştir. Ancak sahâbe döneminde yaşayıp fetvalarıyla meşhur olan Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda', Kādî Şüreyh, Saîd b. Müseyyeb, İbrâhim en-Nehaî, Mücâhid b. Cebr, Şa'bî ve Hasan-ı Basrî gibi tâbiîlerle bunların ilminden faydalanıp yetişen tebeu't-tâbiînin maktû haberlerinin delil olarak kullanılabileceği söylenmektedir. Bunlar, Kur'an ve hadisi aslına uygun ve en doğru biçimde nakledip yorumladıkları için onların söz ve fiillerini bugünün mahkeme ictihadları gibi bağlayıcı yönü bulunan yorumlar olarak değerlendirmekte yarar vardır. Bazı usul âlimleri, özellikle âyetlerin nüzûl sebeplerine işaret eden ve sadece Resûl-i Ekrem'den nakil yoluyla öğrenilebilecek bilgiler ihtiva eden maktû hadisleri merfû hükmünde maktû saymışlar ve bunları delil kabul etmenin gerekli olduğunu söylemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA:

Buhârî, "Feżâ᾿ilü aṣḥâbi'n-nebî", 1; a.mlf., el-Edebü'l-müfred (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī), Kahire 1379, s. 358; Müslim, "Muḳaddime", 5, "Feżâ᾿ilü'ṣ-ṣaḥâbe", 214; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 96; İbnü's-Salâh, ᶜUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 47; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳā᾿iḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 78-79; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 55; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/ 1992, s. 111-112; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 194-195; Ali el-Kārî, el-Esrârü'l-merfûᶜa fi'l-aḫbâri'l-mevżûᶜa (nşr. Saîd Zağlûl), Beyrut 1405/1985, s. 161; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâ᾿, II, 70; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 241; Şevkânî, el-Fevâ᾿idü'l-mecmûᶜa, Kahire 1380/1960, s. 508; Abdülhay el-Leknevî, Ẓaferü'l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 339-340; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 67-68; Mahmûd et-Tahhân, Teysîru muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱, İstanbul, ts. (Dersaadet), s. 133-135; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâᶜis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 46; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 18; Tecrid Tercemesi, I, 128, 136-137; Abdullah Sirâceddin, Şerḥu Manẓûmeti'l-Beyḳūniyye, Halep 1398, s. 69-71; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 210; Subhî es-Sâlih, Hadis İlimleri ve Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 176-177; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâᶜidü uṣûli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 140; Ali Yardım, Hadîs, İzmir 1984, I, 36, 40-42; Hasan M. Makbûlî el-Ehdel, Muṣṭalaḥu'l-ḥadîs̱ ve ricâlüh, San'a 1410/1990, s. 153-154; M. Accâc el-Hatîb, el-Muḫtaṣarü'l-vecîz fî ᶜulûmi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1411/1991, s. 192-193; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 209; İsmail L. Çakan, Hadis Usûlü, İstanbul 2001, s. 120-121.

Mehmet Efendioğlu

3. RÂVİ SAYISINA GÖRE

A. MÜTEVÂTİR (المتواتر)

Konusunun doğruluğu bilgisini bizzat kendisi veren haber anlamında kelâm ve fıkıh usulü terimi.

Sözlükte "araya zaman girmekle beraber kesintiye uğramaksızın devam etmek, birbiri ardınca gelmek" anlamındaki vetr kökünden türeyen mütevâtir kelimesi kelâm ve fıkıh usulünde konusunun doğruluğu bilgisini bizzat kendisi veren haberi ifade eder; böyle bir haber için gerekli görülen şartlar çerçevesindeki nakil keyfiyetine de tevâtür denir. Haberi nakledenlerin aynı anda ve birlikte değil farklı zamanlarda ve birbiri ardınca nakletmiş olmaları sebebiyle böyle bir adlandırma yapılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerin aralıklı olarak peş peşe gelişini anlatmak için bu kökten tetrâ kelimesi kullanılmıştır (el-Mü'minûn 23/44).

Klasik İslâm bilgi teorisine göre bilgi kaynakları sağlam duyular, akıl ve sâdık haberdir. Sâdık haber kapsamında değerlendirilen haberler içerisinde doğruluğu bizzat haberin kendisiyle sabit olanı mütevâtir haberdir. Diğer haberlerin doğruluğunun bilinmesi haber dışında bir delile bağlıdır ve bu yönüyle söz konusu haberlerin doğruluğu bilgisi nazarîdir. Mütevâtir haberler mantık ilminde evveliyât, bâtınî müşâhedeler, dış duyulurlar ve tecrübelerle birlikte bilginin kaynaklarından biri olarak değerlendirilir. Dinî bilgilerin intikalinde üstlendiği rol sebebiyle sâdık haber klasik literatürde titiz incelemelere konu edilmiştir. Ancak tevâtür konusu, klasik literatürde dinî bilgilerin nakliyle sınırlı olmaksızın genel bir bilgi kaynağı şeklinde ele alınıp temellendirilmiş ve dinî bilgiler bir haberin konusu olmaları itibariyle bu kapsama dahil edilmiştir.

Hz. Peygamber'in verdiği haber onu doğrudan işitenler bakımından -içeriğinin doğruluğu konusunda başka hiçbir kayıt ve şarta gerek olmaksızın- bizâtihi bilgi kaynağı olurken doğrudan duymayanlar için bilgi kaynağı olması o sözün tevâtüren nakledilmiş bulunmasına bağlıdır. Tevâtüren nakledilmiş peygamber sözünün Resûl-i Ekrem'den bizzat duyulmuş söz gibi olduğu hususunda kayda değer aykırı bir görüş yoktur. Bir hadisin mütevâtir olmasının anlamı, o hadisin Hz. Peygamber tarafından söylendiği konusunda hiçbir kuşku bulunmaması, Kur'an'ın mütevâtir olmasının anlamı ise Resûlullah'ın ağzından çıktığı gibi hiçbir değişikliğe uğramadan zamanımıza kadar ulaşmış bulunmasıdır. Bu bakımdan tevâtür nasların sübûtunun kesinliğine ilişkin bir kavram olup anlamlarının kesinliği ve bağlayıcılığı ayrı bir konudur.

Tevâtür derecesine ulaşmayan haberler Hanefîler'ce meşhur ve âhâd olmak üzere iki kısma ayrılırken Hanefîler dışındaki usulcüler tarafından âhâd olarak adlandırılır ve bunların zarurî bilgi (ilim) ifade etmeyeceği kabul edilir. Ancak Hz. Peygamber'den nakledilen bir haberin bağlayıcı olması haberin tevâtüren nakledilmesine bağlı değildir; zira haberin ilim ifade etmesiyle bağlayıcı olması farklı konulardır. Bu sebeple meşhur haber ve haber-i vâhid ilim ifade etmediği halde fıkhî hükümlere ulaşırken yaygın biçimde kullanılmıştır (bk. HABER-i VÂHİD; MEŞHUR). İlim ifade ettiği kabul edilen icmâın mütevâtir haberden farkı bu niteliğini ilgili şer'î deliller sayesinde kazanmış olmasıdır. Bundan dolayı mütevâtir haber aklı olan herkes için bilgi kaynağı olarak kabul edilirken icmâ sadece müslümanlar için geçerli bir bilgi kaynağıdır (Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Lüma', II, 573).

Mütevâtir hadisin “Hz. Peygamber’e ittisâlinde hiçbir şüphe bulunmayan hadis” şeklinde tavsif edilmesi bu haberin isnadının araştırılmasını gereksiz hale getirmiş, dolayısıyla mütevâtir konusu daha çok kelâm ve fıkıh usulünün ilgi alanında kalmıştır. Klasik dönem hadisçilerinden bazılarının mütevâtir nitelemesine rastlansa da bununla, usulcülerin kullanımında görülen teknik anlamda mütevâtir haber değil yaygınlık kazanmış (meşhur, müstefîz) haberin kastedildiği genelde kabul edilir. Nitekim İbn Abdülberr’in mestler üzerine mesh hadisi Hakkındaki “istefâza ve tevâtere şeklindeki ifadesi Irâkī tarafından hadisin mütevâtir olduğu değil yaygınlık kazandığı anlamında yorumlanmıştır. Orta dönemden sonraki bazı hadisçiler tarafından Resûl-i Ekrem’den sabit olmuş mütevâtir hadis bulunup bulunmadığı tartışılmış, mütevâtir olduğu ileri sürülen haberlerin toplandığı Süyûtî’nin Ḳaṭfü’l-ezhâri’l-mütenâs̱ire fi’l-aḫbâri’l-mütevâtire ve Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî’nin Naẓmü’l-mütenâs̱ir mine’l-ḥadîs̱i’l-mütevâtir isimli eserleri gibi birçok risâle kaleme alınmıştır (mütevâtir hadis konusuna hadisçilerin bakışları için bk. İbnü’s-Salâh, s. 267-269; Zeynüddin el-Irâkī, s. 225-226; İbn Hacer el-Askalânî, s. 3-5).

“Bir topluluğun, doğruluğu bilgisini bizzat kendisi ifade eden haberi” gibi tanımlar mütevâtir haberin özünü ve epistemolojik değerini yansıtır. Doğruluk bilgisini akıl, peygamber sözü veya destekleyici jest, mimik ve davranışlar gibi hâricî karînelerden alan haber mütevâtir olarak adlandırılmaz. Şekli dikkate alınarak yapılan ve literatürde yaygınlık kazanmış olan tanımlamaya göre ise mütevâtir haber, “bütün tabakaları itibariyle, yalan üzerinde anlaşmaları âdeten imkânsız sayıda kişiler tarafından rivayet edilen haber”dir. Buradaki “âdeten” kelimesi yerine bazı tanımlarda “aklen” yer alır. “Âdeten” kaydı imkânsızlığın mantıkî bir zorunluluk olmadığını belirtme amacına yöneliktir; zira akıl, haberi verenlerin sayısına bakılmaksızın herkesin yalan söyleyebileceğini mümkün görür.

Mütevâtir haber lafzî ve mânevî olmak üzere ikiye ayrılır. Lafzî mütevâtir bilginin aynı lafızlarla, mânevî mütevâtir ise aynı anlamın farklı lafızlarla nakledilmesini ifade eder. Mütevâtir haberin örnekleri olarak klasik literatürde daha çok Kur’an’ın nakli, beş vakit namaz, namaz rek‘atlarının sayısı ve zekât miktarları zikredilir. Bazı Mâlikî âlimleri Medine ehlinin amelini tevâtür kapsamında değerlendirmişse de bu yaklaşım tevâtürün yolunun fiil değil haber olduğu belirtilerek reddedilmiştir. Kur’an’ın mütevâtir olarak nakledildiği konusunda bir tereddüt bulunmadığı gibi kıraatlerden yedisinin de mütevâtir olduğu ifade edilir. Hz. Peygamber’in sözleri arasında lafzî mütevâtir bulunup bulunmadığı tartışılsa da anlamca mütevâtir olan birçok haber vardır. Resûl-i Ekrem’in mûcizelerinin büyük çoğunluğu mânevî tevâtür yoluyla nakledilmiştir. İcmâın hüccet sayıldığını gösteren hadislerin de lafızları bakımından âhâd olsalar bile ifade ettikleri ortak anlam bakımından mütevâtir olduğu kabul edilir.

Şartları. Tevâtürün başlıca üç şartı vardır. 1. Kesret yeter sayı. Haberi nakledenlerin yalan üzerinde kasten veya tesadüfen birleşmeleri tasavvur olunamayacak bir sayıda olması. Bu şartın aranması, yalan söylemeyi imkânsız kılan başka sebepleri tanım dışı bırakmak amacına yöneliktir. Peygamberin ve ümmetin tamamının yalan söylemesi düşünülemez, fakat bunların gerekçesi farklıdır. Âlimlerin çoğunluğu zarurî bilgi sağlayan haberi mütevâtir olarak gördüğü için haber verenlerin sayısını değil bilginin gerçekleşmiş olmasını esas almış ve tevâtür için muayyen bir sayı bulunmadığını belirtmiştir. Gazzâlî haber verenlerin sayısını eksik, yeter ve

fazla olmak üzere üçe ayırır. Eksik sayıdaki kişilerin haberi ilim ifade etmezken yeter sayıdaki kişilerin haberi ilim ifade eder. Fazla sayıdaki kişilerin bir kısmının haberiyle bilgi oluşur, fazlalık da fazlalık olarak kalır. Yeter sayı haberin bilgi doğurmasıyla anlaşılır; belirli bir sayıdan hareketle haberin bilgi sağlayacağı sonucuna varılamaz. Karîne bulunmadığını var saydığımızda kendisiyle zarurî bilginin oluştuğu en az sayı Allah için mâlûmdur, bizim için ise mâlûm değildir ve bu sayıyı bilme imkânı da yoktur. Meselâ çarşıda bir adam öldürüldüğüne şahit olan bir topluluk olay mahallinden ayrılıp yanımıza gelse ve bize bu haberi verse birinci kişinin haberi zannımızı harekete geçirir, ikinci ve üçüncü kişilerin haberi bunu pekiştirir; haber verenlerin sayısı arttıkça zannımız iyice pekişir ve neticede artık şüphe duyamayacağımız zarurî bir bilgi haline gelir. Bu tür bilginin oluştuğu anı tesbit edip habercilerin sayısını hesaplayabilmek son derece zordur. Çünkü kanaatin kuvvetlenmesi, tıpkı mümeyyiz çocuğun aklî melekelerinin giderek güçlenip yükümlülük sınırına ulaşması ve sabah ışığının yavaş yavaş kemal noktasına varması gibi “gizli bir tedrîcîlik” içinde olmuştur. Bir olay Hakkında ilim ifade eden yeter sayının başka olaylar Hakkında da ilim ifade edip etmeyeceği tartışılmış, sayının olaylara ve kişilere göre değişiklik gösterebileceği genelde kabul edilmiştir. Bâkıllânî ise bir vâkıa Hakkında bilgi ifade eden her sayının diğer bütün olaylar Hakkında da bilgi ifade edeceği ve bilgi oluşumu noktasında kişiden kişiye değişikliğin söz konusu olmayacağı kanaatindedir. Gazzâlî, karînesiz haber açısından Bâkıllânî’nin görüşünü doğru bulurken karîneli haberler açısından aynı anlayışın sürdürülmesini eleştirir. Çünkü karînelerin haber vermeye eklenmesi ve bazı karînelerin haber verenlerin belli bir sayısının yerini tutması mümkündür. Meselâ beş altı kişinin bir kimsenin öldüğünü haber vermesi durumunda bu sayı zarurî bilgi meydana getirmek için yetersiz sayılsa bile öldüğü bildirilen kişinin babasının üstünü başını parçalayarak olay mahallinden çıkması sayının geri kalan kısmının yerini tutan bir karîne olabilir (açıklama ve tartışmalar için bk. el-Müstaşfâ, I, 134-145). Şahitlerde müslüman olma ve adalet gibi bazı nitelikler arandığı halde mütevâtir haberde haber verenlerin niteliklerinin araştırılmaması, bu tür haberde muayyen bir sayının öngörülmemiş olmasıyla bağlantı kurularak açıklanmıştır. Yine mütevâtir haberin haber verenlerin sayısına bağlı olmayışı veya tevâtür için belli bir sayının öngörülmeyişi, bilginin mütevâtir haberden doğmuş olmayıp Allah’ın yaratmasıyla meydana geldiği kabulüyle de irtibatlandırılır. Bu yaklaşıma göre Allah az veya çok sayıdaki kişilerin haber vermesiyle bilgiyi yaratabilir; bilginin oluşmasında müessir olan şey yaratmadır; tevâtür sayısı ise bilginin oluşmasında etkisi olmayan mûtat bir sebeptir. Mütevâtir haberde muayyen sayı aranmamasından hareketle bu tür haberin ilim ifade etmesine yöneltilen itirazlar değişik biçimlerde cevaplandırılmıştır. Öte yandan bu konuda belirli sayı önerenler de olmuş, bazıları, bir kısım şer‘î hükümlerde şahitlik nisabı olan dördü aştığından beş sayısını yeterli görürken bazıları da Hz. Peygamber’le biattaki nakiblerin, Hz. Mûsâ’nın arkadaşlarının, Bedir Gazvesi’ne katılan sahâbenin sayısını esas alarak on iki, yetmiş ve üç yüz şartını koşmuşlardır. Bâkıllânî tevâtür sayısının dörtten, İstahrî ondan aşağı olamayacağı kanaatindedir (bu görüşlerin eleştirisi için bk. İbn Berhân, II, 147-150). 2. İstinad. Haberi nakledenlerin haberin içeriğini duyulara dayalı olarak bilmeleri şarttır. Zanna dayalı olarak veya akıl yürütme yoluyla ulaşılan bilginin haber verilmesiyle ilim oluşmaz. 3. İstivâ (eşitlik). Bununla yukarıda zikredilen iki şartın bütün tabakalarda mevcut olması kastedilmektedir. Meselâ Hz. Ali’nin imâmeti konusunda nas bulunduğuna ilişkin haber bütün tabakalarda tevâtürün şartlarını taşımadığı için ilim oluşturmamıştır. Bu şart genel kabul görmekle birlikte meşhur haberi

mütevâtirin bir türü olarak değerlendiren Cessâs'ın bir tabakada bu şartın bulunmayışının tevâtüre zarar vermediği fikrinde olduğu söylenebilir.

Bazı âlimler tevâtür için genel tasvip görmeyen başka şartlar da ileri sürmüştür; bunların başlıcaları şunlardır: a) Tevâtür ehlinin sayılamayacak veya bir beldeye sığmayacak kadar çok olması; b) Haber veren kişilerin neseplerinin, bölgelerinin, din ve mezheplerinin farklı olması; c) Haber verenlerin müslüman ve âdil olması; d) Tevâtüre katılanların haber vermeye zorlanmış olmamaları; e) Mâsum imamın da haber verenler arasında bulunması (mütevâtir haberin şartları hak. bk. Seyfeddin el-Âmidî, II, 36-42; Tûfî, II, 87-102).

Bilgi Değeri. Mütevâtir haber haber verenlerin doğru söylediklerini gösterir ve haberin konusunun gerçekliği bilgisini ifade eder. Az sayıdaki karşı görüş sahipleri bir yana bırakılırsa mütevâtir haberin ilim ifade ettiği hususunda İslâm âlimleri arasında ihtilâf yoktur. Mütevâtir haberin sağlayacağı bilgi haberin doğruluğu bilgisi olup duyularla elde edilen bilgi düzeyindedir. Bu düzeydeki bilgiyi ifade etmek için "el-ilmü'l-yakīn, ilmü'l-yakīn, el-ilmü'l-yakīnî" gibi kavramlar kullanılmakta olup kelâm, fıkıh, mantık gibi farklı disiplinlerde bunlara yüklenen anlamlar arasında ince farklar bulunması mütevâtir haberin epistemolojik değeri açısından belirleyici bir etkiye sahip değildir. Usulcüler, mütevâtir haberin ilim ifade ettiğine karşı çıkmanın inat veya akıldaki bozukluktan başka izahının olamayacağını, aklî melekeleri yerinde olan bir kimsenin şer'î konulardaki mütevâtir haberi inkâr etmesinin Peygamber'i yalanlama veya ona karşı gelme anlamına geleceğinden onu küfre götüreceğini belirtirler. Hatta İbn Rüşd, mütevâtir haberin yakīn ifade ettiğini inkâr eden kimsenin kalbinde olana aykırı (yalan) beyanda bulunduğundan dolayı cezalandırılması gerektiğini söyler.

Mütevâtir haberin ilim ifade etmesi bir bitkinin büyümesi, çocuğun aklının ve bedeninin zamanla olgunlaşması, yemek yiyenin doyması gibi gizli tedrîcî artış yoluyla gerçekleşir. İbn Rüşd mütevâtir haberin sağladığı bilginin nereden, nasıl ve ne zaman oluştuğunun bilinmediğini söylerken hem bu noktayı hem de mütevâtir haberle bilgi arasında bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmadığını belirtmek istemiştir. Âlimlerin çoğunluğunun kanaati de bilgiyi mütevâtir haberin "tevlîd" etmediği, yani haberle bilgi arasında sebep-sonuç ilişkisi bulunmadığı yönündedir. Bilgi mümkün ve mevcuttur. Her mümkün ve mevcut olan şey Allah'ın yaratmasıyladır. Dolayısıyla bilgiyi gerektiren şey haber değil Allah'ın yaratmasıdır. Âlimlerin "bilgi doğurma" tabirini değil "bilgi ifade etme, bilgiyi gerektirme" tabirlerini kullanmalarında da bu incelik saklıdır. Mütevâtir haberin ifade ettiği bilginin Allah'ın yaratmasıyla olduğu konusunda Sünnîler ile Mu'tezile aynı fikirde olmakla birlikte Mu'tezile nazarî bilginin müvelled olduğunu, yani "nazar"ın bilgiyi doğurduğunu öne sürer (tevlîd tartışmaları için bk. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, III, 850-852; İbn Berhân, II, 146-147; Seyfeddin el-Âmidî, II, 35; Bedreddin ez-Zerkeşî, IV, 238-241).

Mütevâtir haberin kesin bilgi sağladığı kabul edilmekle birlikte bu bilginin doğrudan mı (zarurî) yoksa dolaylı mı (nazarî, istidlâlî, iktisâbî) gerçekleştiği tartışmalıdır (bk. ZARÛRİYYÂT). Âlimlerin çoğunluğu bunun zorunlu bilgi olduğu görüşündedir. Nazarî olduğu görüşü Mu'tezile'den Kâ'bî ile Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye, Sünnîler'den Dekkāk, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî, İbnü'l-Kattân ve Gazzâlî'ye nisbet edilir. Yaptığı değerlendirme telifçi bir nitelik taşıdığından Gazzâlî'ye zarurî ile nazarî arasında üçüncü bir mertebe görüşü de nisbet edilmiştir. Tevâtür bilgisinin zorunlu bilgiyle müktesep bilgi arasında

yer aldığını, zorunludan zayıf, müktesepten güçlü olduğunu savunanlar da vardır. Hatta Tûfî, genel kabul gören ikili tasniften farklı şekilde bilgiyi üçlü bir tasnife tâbi tutarak mütevâtir haberin sağladığı bilgiyi mahz zarurî bilgi ile mahz nazarî bilgi arasına yerleştirmiştir. Mütevâtir haberin zarurî bilgi ifade ettiğini öne sürenler tevâtür bilgisinin -çocuklar gibi- istidlâle ehil olmayan kimseler için de meydana gelmesi, tevâtürün sağladığı bilginin de zarurî bilgi gibi aklın tasdike mecbur kaldığı bilgi olması vb. gerekçelere tutunurken nazarîliğini ileri sürenler, haber yoluyla elde edilen bilgiyle duyularla elde edilen bilgi arasında bir farklılık bulunduğu ve bu farklılık varken ikisine de zarurî denilmesinin doğru sayılmayacağı, mütevâtir haberin bilgi ifade etmesinin istidlâle bağlı olduğu ve bunun da onun nazarî olduğunu gösterdiği gibi gerekçelere dayanmışlardır. İki tarafın gerekçelerini ayrı ayrı değerlendiren Âmidî bu konuda kesin bir tercih yapmanın zor olduğunu söyler. Şîa'dan Şerîf el-Murtazâ'nın da eğilimi bu yöndedir. Birçok usulcü, tevâtür bilgisinin zarurî mi yoksa nazarî mi olduğu tartışmasının zarurî ve nazarî kavramlarının anlamlarının belirginleştirilmesiyle yumuşatılabileceğini belirtir; hatta bazıları bu tartışmanın öze yönelik olmadığı kanaatindedir (konuyla ilgili tartışmalar için bk. Gazzâlî, I, 132-133; Seyfeddin el-Âmidî, II, 31-35; Tûfî, II, 80).

Meşhur haberi mütevâtir haberin bir türü olarak gören Cessâs'a göre meşhur haber de mütevâtir gibi bilgi ifade eder; ancak mütevâtir haber sayesinde oluşan bilgi tıpkı sağlam duyularla meydana gelen bilgi gibi zorunlu iken meşhur haber sayesinde oluşan bilgi kesinlik ifade etse de yaratıcının tanınması bilgisi gibi istidlâlîdir. Öte yandan mütevâtir haberin ilme'l-yakînden daha alt düzeyde bir bilgi (ilmü't-tume'nîne) ifade edeceğini, başka bir deyişle mütevâtir haberle bilgi sabit olsa da yanılma ve yalan ihtimalinin bütünüyle ortadan kalkmış olmayacağını, çünkü tek başına iken yalan söyleme ihtimali olan kimselerin başkalarıyla bulunduklarında da yalan söyleyebileceklerini öne sürenler olmuştur (bu görüş ve eleştirisi için bk. Şemsüleimme es-Serahsî, I, 284-286; Lâmişî, s. 145-149).

Mütevâtir haberin bilgi değeriyle ilgili olarak bu bilginin objektif olup olmadığı, yani haberi duyan herkes için bilgi meydana getirip getirmeyeceği, bu haberin geçmişteki olaylar mı, hâlihazırda cereyan eden olaylar mı yoksa her ikisi Hakkında mı bilgi meydana getireceği, mütevâtir haberin bilgi ifade etmesinde karînelere ihtiyaç bulunup bulunmadığı, bu bilginin aklî mi yoksa âdet kaynaklı mı olduğu gibi başka konular da tartışılmıştır (Şehâbeddin el-Karâfî, s. 350; Bedreddin ez-Zerkeşî, IV, 241).

BİBLİYOGRAFYA:

Tehânevî, Keşşâf, II, 1471-1473; Cessâs, el-Fusûl fi'l-usûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1988, III, 31-59; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 434-441; a.mlf., et-Taḳrîb ve'l-irşâd (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1413 /1993, I, 188-193; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XII, 59-68; XV, 331-338; XVI, 9-23, 41-47; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille fî usûli'l-fıḳh (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 22; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Mu'temed (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1983, s. 80-92; Şerîf el-Murtazâ, eẕ-Ẕerî'a ilâ usûli'ş-şerî'a, Tahran 1376, II, 8-34; İbn Hazm, el-İḥkâm, Beyrut 1985, I, 102-106; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-'Udde fî usûli'l-fıḳh (nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî), Riyad 1414/1993, III, 841-857; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-'Udde (nşr. M. Rızâ el-Ensârî el-Kummî), Kum 1417, I, 69-82; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî usûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb), Mansûre 1997, I, 368-377; a.mlf.,

et-Telḫîs (nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1417/1996, II, 281-311; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Lüma' (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, II, 569-577; a.mlf., et-Tebsıra fî usûli'l-fıḳh (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk 1403/1983, s. 291-297; Bâcî, İḥkâmü'l-fusûl fî aḥkâmi'l-usûl (nşr. Abdullah Muhammed el-Cübûrî), Beyrut 1409/1989, s. 236-246; Pezdevî, Kenzü'l-vüsûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, II, 654-671; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Usûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, I, 282-293; Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Ḳavâṭı'u'l-edille fi'l-usûl (nşr. M. Hasan eş-Şâfiî), Beyrut 1997, I, 324-332; Gazzâlî, el-Müstasfâ, Bulak 1324, I, 132-145; Kelvezânî, et-Temhîd fî usûli'l-fıḳh (nşr. Muhammed b. Ali b. İbrâhim), Cidde 1406/1985, III, 14-33; İbn Berhân, el-Vüsûl ile'l-usûl (nşr. Abdülhamîd Ebû Züneyd), Riyad 1404/1984, II, 139-156; Lâmişî, Kitâb fî usûli'l-fıḳh (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995, s. 145-149; Mâzerî, Îżâḥu'l-maḥsûl (nşr. Ammâr et-Tâlibî), Beyrut 2001, s. 421-432; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-usûl (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdad 1407/1987, II, 627-633; İbn Rüşd el-Hafîd, eż-Żarûrî fî usûli'l-fıḳh (nşr. Cemâleddin el-Alevî), Beyrut 1994, s. 67-70; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥsûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, IV, 227-270; Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ravżatü'n-nâẓır (nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle), Riyad 1415/1994, I, 347-360; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî usûli'l-aḥkâm (nşr. İbrâhim el-Acûz), Beyrut 1405/1985, I, 258-272; II, 31-42; İbnü's-Salâh, 'Ulûmü'l-ḥadîs̱, s. 267-269; Şehâbeddin el-Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fusûl (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1414/1993, s. 349-353; Tûfî, Şerḥu Muḫtasari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1990, II, 73-102; Teftâzânî, et-Telvîḥ, Kahire 1377/1957, II, 2-3; a.mlf., Şerḥu'l-Maḳāsıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, I, 210-215; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar), Küveyt 1988, IV, 231-251; Zeynüddin el-Irâkī, et-Taḳyîd ve'l-îżâḥ, Beyrut 1984, s. 225-227; İbn Hacer el-Askalânî, Nuḫbetül-fiker, İstanbul 1288, s. 3-5; Molla Hüsrev, Mir'âtü'l-usûl, İstanbul 1321, s. 209-210; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, Şerḥu Ramażân Efendi 'alâ Şerḥi'l-'Aḳā'id, İstanbul 1320, s. 46-56; Fenârî Hasan Çelebi, Ḥâşiye 'ale't-Telvîḥ, İstanbul 1284, II, 186; İbnü'n-Neccâr, Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Dımaşk 1980, II, 323-344; A. Zysow, The Economy of Certainty: An Introduction to Typology of Islamic Legal Theory (doktora tezi, 1984), Harvard University, s. 1-24; Bilal Saklan, Mütevatir Hadisler ve Meseleleri (yüksek lisans tezi, 1986), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Bernard G. Weiss, The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī, Salt Lake City 1992, s. 274-328; a.mlf., "Knowledge of the Past: The Theory of Tawatur According to Ghazālī", St.I, LXI (1985), s. 81-105; Hüseyin Hansu, Mutezile ve Hadis, Ankara 2004, s. 112-124; Murteza Bedir, Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi, İstanbul 2004, s. 127-134, 152-159; a.mlf., "An Early Response to Shāfi'ī: 'Isā b. Abān on the Prophetic Report (Khabar)", Islamic Law and Society, IX/3, Leiden 2002, s. 285-311; A. J. Wensinck - [W. F. Heinrichs], "Mutawātir", EI² (İng.), VII, 781-782; G. H. A. Juynboll, "Tawātur", a.e., X, 381-382.

H. Yunus Apaydın

B. HABER-İ VÂHİD (الخبر الواحد)

Mütevâtir derecesine ulaşmayan haber.

“Bir” anlamındaki Arapça vahidin haber kelimesine muzaf kılınması (haberü’l-vâhid) veya sıfat tamlaması şeklinde kullanılmasıyla (haberün vâhidün) ortaya çıkmış olup “bir kişinin diğer bir kişiden naklettiği haber” demektir. Vâhid kelimesinin çoğulu olan âhâdla beraber bulunduğunda ise (haberü’l-âhâd, ahbârü’l-âhâd) “birden fazla kişinin rivayet ettiği haber” anlamına gelir. Ancak bunlar, usul kitaplarında çoğunlukla birbirinin eş anlamlısı olarak kullanılmakla beraber hadisin âhâd vasfını taşımasının onun her zaman haber-i vâhid olduğunu göstermeyeceği de söylenmektedir. Bundan dolayı hadisçiler, usulcüler ve fakihler tevâtür derecesine ulaşmayan bir haberi “âhâd haber” kabul ettikleri için haberi nakleden râvi sayısının bir, iki, üç veya daha fazla olması arasında fark yoktur. Haber-i infirâd da denilen haber-i vâhid Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadisler, sahâbe ve tâbiînden nakledilen haberler için kullanılmakla birlikte hadiste ve diğer İslâmî ilimlerde zikredildiğinde daha ziyade Resûl-i Ekrem’den rivayet edilen hadisler akla gelir. Hadis ilminde, haber-i vâhid için bu genel tarifin dışında özel olarak sahih ve hasen haberin tarifine denk tanım da yapılmaktadır. Buna göre haber-i vâhid, mütevâtir sünnetin dışında kalan ve Resûlullah’tan itibaren adalet ve zabt sıfatlarını taşıyan bir veya iki yahut tevâtür derecesine ulaşmayan sayıda sahabenin, daha sonra tâbiînin ve tebeu’t-tâbiînin rivayet ettiği, metninde şâz ve illet bulunmayan ve zann-ı gālib ile (râcih) sabit olan habere denir. Bir habere rivayet yollarının çoğalması sebebiyle “meşhur” denilse bile bu haber âhâd olmaktan çıkmaz.

Haber-i vâhid etrafında yapılan tartışmalar sebebiyle bu terim mahiyet ve kavram bakımından tarih içinde iki defa anlam değiştirmiş, ilk zamanlar “bir veya birkaç kişinin haberi” anlamına gelirken daha sonra “mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber” mânasında kullanılmıştır. Terimin ikinci tanımı, haber-i vâhidlerin dinde delil olup olmayacağı hususuyla ilgili olup fıkhın tedvin edilmeye başlandığı II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında vehim, şek, zan ve yakın gibi aklî konuların İslâm toplumunda yayılmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır.

Bir kişinin getirdiği haberle amel edildiğini gösteren örneklerin bulunduğu Asr-ı saadetle (Buhârî, “Aḫbârü’l-âḥâd”, 1-6) haber-i vâhid kavramıyla ilgili tartışmalar ve onunla amel etmeme diye bir mesele yoktu. Resûl-i Ekrem gerek ibadetlerde ve İslâm’ın temel rükünlerinde gerekse idareciliğiyle ilgili durumlarda bir kişinin getirdiği habere göre icraatta bulunmuştur. Onun ramazan hilâlini gördüğünü söyleyen sahâbîye, “Allah’tan başka tanrı olmadığına ve benim Allah’ın resulü olduğuma şehâdet eder misin?” diye sorup olumlu cevap alması üzerine sahâbînin haberine güvenerek, “Ey Bilâl, insanlara haber ver, yarın oruç tutsunlar!” demesi (Dârimî, “Ṣavm”, 6); Kubâ Mescidi’nde Mescid-i Aksâ’ya doğru namaz kılmakta olan müslümanların kıblenin Kâbe yönüne çevrildiğini bildiren kişinin haberine güvenerek Kâbe’ye yönelmeleri (Buhârî, “Aḫbârü’l-âḥâd”, 1; Şâfiî, er-Risâle, s. 406-408); Hz. Peygamber’in Mus‘ab b. Umeyr’i Medineliler’e, Muâz b. Cebel’i Yemen’e, Dihye b. Halîfe’yi Rum Meliki Herakleios’a, Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî’yi İran Kisrâsı II. Hüsrev’e (Pervîz), Amr b. Ümeyye ed-Damrî’yi Habeş Meliki Necâşî’ye, Hâtıb b. Ebû Beltea’yı İskenderiye Meliki Mukavkıs’a, Alâ b. Hadramî’yi Bahreyn Valisi Münzir b. Sâvâ’ya göndermesi gibi uygulamalar (İbn Hişâm, IV, 590, 594-596, 600, 607) haber-i vâhide olan güveni göstermektedir. Ayrıca Resûl-i Ekrem’in elçilerini, emîrlerini, kadılarını ve zekât memurlarını

çeşitli bölgelere şifahen tebliğde bulunmak veya mektup ulaştırmak yahut dinî hükümleri icra etmek üzere teker teker göndermesi, bu kişilerin gönderildiği toplulukların tebliğ edilen emirleri şâhid istemeden kabul etmeleri (Şâfiî, er-Risâle, s. 415-418); Hz. Peygamber'in Arap kabilelerinden gelen ve bazan birer kişiden ibaret olan elçilere İslâm'ı tebliğ ettikten sonra onlara öğrendikleri şeyleri kabilelerine öğretmeleri için tavsiyelerde bulunması; içkinin tamamen haram kılındığını bildiren âyetin (el-Mâide 5/90-91) nâzil olduğunu bir sahâbînin haber vermesi üzerine orada bulunan ashabın hemen içki küplerini sokaklara dökmeleri (Buhârî, "Aḫbârü'l-âḥâd", 1; Şâfiî, a.g.e., s. 408-410); Resûlullah'ın Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ı Necranlılar'a yollarken, "Size emin bir adam gönderiyorum" diyerek talimatını bildirmesi (Buhârî, "Aḫbârü'l-âḥâd", 1) gibi bir dizi uygulama, haber-i vâhidin Hz. Peygamber zamanındaki kavram ve mahiyetini göstermekte vetek kişinin getirdiği haberin kabul edilmesindeki esas kriteri belirlemektedir. Bu kriter, haber getiren kişinin zabt sıfatı ve dinde güvenilir olup olmamasıyla ilgilidir. Dolayısıyla haberi getiren kişi sözüne ve zabtına güvenilir bir kimse ise bu haber kabul edilmekte, aksi halde, "Fâsık bir kimse size haber getirdiği zaman onun doğruluğunu araştırın" (el-Hucurât 49/6) mealindeki âyet gereğince haberin araştırılması zaruri olmaktadır. Hz. Peygamber döneminde uygulanan bu yöntemle binlerce insanın tevâtür derecesine ulaşmayan haberlere güvenerek İslâmiyet'i kabul etmesi de onların haberde tevâtür şartını aramadıklarını göstermektedir.

Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra, ashap arasında haber-i vâhidin doğrudan kabul edilip edilmemesine yönelik değişik uygulamalar görülmekle beraber temel prensip haberi getiren kimsenin doğru ve emin bir kişi olması, naklettiği haberde bir hata yaptığına veya vehmettiğine dair karine bulunmaması, haberin sübût ve delâlet bakımından kendisine tercih edilebilecek bir başka nassa ters düşmemesidir. Hulefâ-yi Râşidîn'in farklı uygulamalarına örnek olarak, bir ninenin Hz. Ebû Bekir'den torununa ait mirastan hisse istemesi üzerine Mugīre b. Şu'be'nin Hz. Peygamberin nineye mirastan altıda bir hisse verdiğine dair haberine Ebû Bekir'in şâhid istemesi, onun da Muhammed b. Mesleme'yi şâhid göstermesi; Hz. Ömer'in Mescid-i Nebevî'yi genişletme teşebbüsü esnasında Abbas'ın evini istimlâk etmek istemesi üzerine çıkan tartışmada Übey b. Kâ'b'ın Resûl-i Ekrem'in bir hadisini hatırlatarak yaptığı işin usulsüz olduğunu hatırlatması (İbn Sa'd, IV, 21-22) ve Hz. Ali'nin hadis rivayet eden kişilere yemin teklifinde bulunması gibi olaylar zikredilir. Ancak bu uygulamaların sahâbe arasında her zaman görüldüğünü söylemek mümkün değildir. Nitekim bu üç halifenin, bir kişinin Hz. Peygamber'den olan rivayetini şâhid, beyyine ya da yemin istemeden kabul ettiklerini gösteren örnekler de bulunmaktadır. Enes b. Mâlik ile Berâ b. Âzib'in Resûlullah'tan rivayet ettikleri, her şeyi bizzat kendisinden değil bazı hususları ashabından duyduklarına ve hiçbir zaman yalan söylemediklerine dair sözleri (İbn Adî, I, 164; Hatîb, s. 386), onların birbirlerine güvenleri sebebiyle bir tek kişinin getirdiği haberi de kabul ettiklerini göstermektedir. Ancak bu durum, ashabın her haber-i vâhidi şâhidsiz benimsediği anlamına gelmez; sahâbîler zaman zaman şâhid isteme yoluna da başvurmuşlardır. Onların şâhid isteme, yemin ettirme gibi uygulamaları, tek kişinin getirdiği habere güvenmemeleri sebebiyle değil râvinin muhtemel zabt kusurunu bertaraf etmek içindir. Nitekim Hz. Ömer de Mugīre b. Şu'be'den bu amaçla şâhid istemişti (el-Muvaṭṭaʾ, "İstiʾẕân", 3). Ancak Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra ortaya çıkan fitne hareketleri üzerine insanlar arasındaki güvenin kısmen kaybolmaya başlaması, bazı siyasî ve itikadî fırkaların kendi fikir ve görüşlerini desteklemek amacıyla Hz. Peygamber adına hadis

uydurmaya kalkışması, İslâm âlimlerini Resûl-i Ekrem'den nakledilen her haberin râvisini hem zabtı hem de dinde güvenilirliği açısından araştırmaya sevketmiştir.

Haber-i vâhidin dinde delil olup olmadığına dair görüşlerin, I. (VII.) yüzyılın sonlarına doğru itikadî mezheplerin ortaya çıkması ve fıkhın II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında tedvin edilmeye başlanmasıyla birlikte zuhur ettiğini söylemek mümkündür. Haber-i vâhidin "bir kişinin rivayet ettiği haber" anlamında kavram olarak kullanıldığına dair ilk bilgiler Ebû Hilâl el-Askerînin el-Evâʾil'inde görülmekte (s. 255) ve bu eserde ilk defa Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) hakikatin dört şekilde bilineceğini söylediği, bunların kitap, üzerinde icmâ edilen haber, aklın hücceti ve ümmetin icmâı olduğu ve yine onun haberi hâs ve âm olmak üzere ikiye ayırdığı belirtilmektedir (ayrıca bk. Süyûtî, el-Vesâʾil, s. 116; Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 395). Vâsıl b. Atâ, insanı gerçeğe ulaştıran bu dört şeyin dışında kalanların dinde delil teşkil etmeyeceğini söyler. Ona göre üzerinde icmâ edilen haber mütevâtir haber (haber-i âm), üzerinde icmâ edilmeyen haber ise haber-i vâhiddir (haber-i hâs). Vâsıl b. Atâ'nın kastettiği haber-i vâhidin sözlük anlamı itibariyle tek kişinin getirdiği haber olduğu, Mu'tezile âlimlerinden Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın, "Biz âdil bir kişinin verdiği haberin ilim gerektirmediğini savunuruz" (el-İntiṣâr, s. 55) şeklindeki açıklamasından da anlaşılmaktadır. Sahih olma şartını taşıyan haber-i vâhidin dinde delil olduğunu söyleyen Şâfiî ise bu terime haber-i hâs adını vermekte (er-Risâle, s. 359) ve zaman zaman haber-i vâhid tabirini bir kişinin bir kişiden naklettiği haber anlamında kullanmaktadır (meselâ bk. a.e., s. 383-384, 386, 387). Ancak Şâfiî'nin eserlerinde haberi haber-i hâs ve haber-i âm diye ayırması, onun Vâsıl b. Atâ'nın kullandığı terminolojiyi takip ettiğini düşündürmektedir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, haber-i vâhid kavramını zikretmeksizin âmmenin rivayetine aykırı olarak bir tek kişinin rivayetinin kabul edilemeyeceğini belirtmişler ve meselâ istiskā* sırasında Hz. Peygamber'in namaz kıldığına dair haberi şâz olarak değerlendirmişlerdir (Şeybânî, el-Mebsûṭ, I, 398-399; Şâfiî, el-Üm, VII, 307, 308).

Bu tartışmaların Mu'tezile ile birlikte başladığı göz önüne alınırsa burada sadece bir kişinin rivayet ettiği haberin söz konusu olduğu, azîz ve meşhur gibi haber çeşitlerinin ise bunun dışında tutulduğu anlaşılır. Bundan dolayı haber-i vâhidi reddeden Mu'tezile ile onu şartlı olarak kabul eden Şâfiî'nin kastettiği mâna aynı olup bunu tek kişinin rivayet ettiği haber şeklinde değerlendirmek gerekir. Fakat haber-i vâhid denilince sadece bir kişinin rivayeti şeklindeki sözlük anlamı değil, genellikle bir veya birden fazla kişinin naklettiği mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber akla gelmektedir. Hadisçiler, usulcüler ve fakihler de yaptıkları değerlendirme ve tartışmalarda genellikle bu mânaya göre hareket etmektedirler. Meselâ Hatîb el-Bağdâdî, "mütevâtir haberin şartlarını taşımayan haber" diye zikrettiği haber-i vâhidin râvileri çok olsa bile kesin ilim ifade etmeyeceğini ileri sürmekte ve onu sadece bir kişinin naklettiği haber olarak değerlendirmemektedir (el-Kifâye, s. 32). Gazzâlî de beş veya altı kişilik bir topluluğun naklettiği haberi haber-i vâhid saymakta, haber-i vâhidlerin kesin ilim ifade etmeyeceğini söylemekte ve sağlamlığı kesinlikle bilinen hadislerin mütevâtir olmaları sebebiyle haber-i vâhid sayılmayacağını belirtmektedir (el-Müstaṣfâ, I, 145).

Haber-i vâhid râvilerinin sayısına, zan ifade edip etmemesine, makbul ve merdud oluşuna göre kısımlara ayrılır. Râvilerin sayısı bakımından meşhur, azîz ve garîb diye üç kısma ayrılan haber-i vâhidde meşhur terimi her tabakada üç veya üçten fazla râvisi olan, fakat mütevâtir derecesine ulaşmayan hadisi ifade eder. İlk zamanlarda iki veya üç tariki bulunup da sonradan şöhrete

ulaşan haberlere de meşhur denmektedir. Ancak fakihler, ilk asırda bir tarikten geldiği halde sonraki asırlarda meşhur olan haberlere "müstefîz" demişlerdir. Azîz, her tabakada râvi sayısı ikiden az olmayan hadistir. Garîb ise senedinin herhangi bir tabakasında tek bir râvinin rivayet ettiği haber olup buna "ferd-i nisbî" de denmekte, hadisi Hz. Peygamber'den rivayet eden sahâbînin veya sahâbîden rivayet eden tâbiînin tek kalması da "ferd-i mutlak" tabiriyle ifade edilmektedir (İbn Hacer, Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, s. 34-37).

Kesinlik derecesine göre haber-i vâhid zan ifade etmeyen ve eden şeklinde ikiye ayrılır. Zan ifade etmeyen haber-i vâhid, her türlü ihtimalin eşit olarak bulunması sebebiyle biri ötekine tercih edilemeyen haber; diğeri ise insanın gönlünde kesin olmamakla beraber iki ihtimalden birinin diğerine tercih edildiği haberdir. Bu tür haberleri üç veya dörtten fazla kişiden oluşan bir cemaat naklediyorsa bunlara "müstefîz meşhur" adı verilir (Âmidî, II, 31).

Haber-i vâhid makbul, merdud ve meşkûk diye de gruplandırılır. Makbul, adâlet ve zabt sahibi râvilerin baştan sona muttasıl isnadla rivayet ettikleri, illetli ve şâz olmayan haberlerdir ki bunlar "sahîh lizâtihî, sahîh ligayrihî, hasen lizâtihî, hasen ligayrihî" kısımlarına ayrılır (Tâhir el-Cezâirî, s. 212). Merdud ise makbul haberin şartlarını taşımayan (İbn Hacer, Şerḥu Nuḫbeti'l-fıker, s. 37-38) veya sübûtunun tam olduğuna dair bir delil bulunmayan haberlerdir (Tâhir el-Cezâirî, s. 212). Zayıf olarak da anılan bu haberler senedin ve metnin durumuna göre mürsel, münkatı', mu'dal, muallak, müdelles, muharref, musahhaf, şâz, muztarib, maklûb, müdrec, muallel, münker, metrûk kısımlarına ayrılır. Meşkûk haber, sübûtu konusunda deliller arasında bir tercih yapılamayan rivayetlerdir (a.g.e., a.y.).

Haber-i vâhidin ilm-i yakīn ifade edip etmediği, dolayısıyla dinde delil olup olmayacağı hususu mezhepler arasında tartışmalıdır (aş.bk.). Hadis kitapları içinde sadece Buhârî'nin el-Câmi'u's-saḥîḥ'inde, doğruluğuna güvenilen bir kişinin verdiği haberin dinde delil olduğunu belirtmek amacıyla altı bab ve yirmi iki hadisten meydana gelen bir bölüm bulunmaktadır (Kitâbü Aḫbâri'l-âḥâd, Bâbü mâ câ'e fî icâzeti ḫaberi'l-vâḥidi's-sadûḳ...). Buhârî bu bölümün ilk babına ezan, namaz, oruç, ferâiz ve ahkâm konusunda, doğru sözlülüğüyle tanınan bir kişinin verdiği haberle amel etmenin câiz olduğunu kaydetmekle başlamaktadır. İbn Hacer el-Askalânî, onun bu hususu bab başlığında zikretmesinin sebebini açıklayarak birden fazla râviden nakledilmediği sürece haberi hüccet kabul etmeyenlerle haber-i vâhidin râvisinin üç veya üçten fazla olmasını şart koşanların görüşlerini reddettiğini belirtmektedir (Fetḥu'l-bârî, XIII, 196). Bedreddin el-Aynî ise Buhârî'nin bab başlığında haber-i vâhidin ezan, namaz, oruç, ferâiz ve ahkâm gibi amelî konularda geçerli olabileceğini söylemekle onun itikadî hususlarda delil kabul edilmeyeceğini ortaya koymak istediğini ileri sürer ('Umdetü'l-ḳārî, XX, 188). Buhârî, bir tek kişinin verdiği haberin dinde delil olabileceğine dair bazı âyetlerden misaller verir ve Hz. Peygamber'in emîrleri çeşitli yerlere birer birer tayin etmesinin de bunu gösterdiğini belirtir (Buhârî, "Aḫbârü'l-âḥâd", 1).

Haber-i vâhidin kesinlik ifade ettiği görüşünü reddeden Hatîb el-Bağdâdî, doğru veya yalan olma ihtimalinden dolayı sağlamlığı bilinmeyen haberlerle, Resûl-i Ekrem'den şer'î ahkâm konusunda ihtilâflı olarak nakledilen hadisler hususunda tevakkuf edilmesi gerektiğini söyler (el-Kifâye, s. 52, 53-55, 65). Bununla beraber sika bir râvinin başka bir sika râviden naklettiği haberi kabul ederek onunla amel edilmesi gerektiğini belirtir.

Haber-i vâhidle doğru haber aktarımının mümkün olduğunu aklî yoldan izah etmeye çalışan İbn Hacer el-Askalânî'ye göre doğru sözlü bir kimsenin verdiği haberin gerçeği yansıtması kuvvetli bir ihtimaldir. Dolayısıyla genel maslahat, nâdir olan mefsedet endişesinden dolayı terkedilmez. Nitekim bir kişinin şahitliği tek başına katiyet ifade etmediği halde ahkâma temel teşkil eder (Fetḥu'l-bârî, XIII, 198).

Hadisçiler, güvenilir ve âdil bir râvinin rivayet ettiği haber-i vâhidi prensipte kabul etmekle beraber haberin Kur'an'ın muhkem nassına, mütevâtir sünnete, icmâa, akla, tarihen sabit olmuş hâdiselere, tecrübe ve müşahedeye aykırı olmaması gerektiğini belirtirler (Hatîb, s. 432; İbnü'l-Cevzî, I, 106; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 67-76; ayrıca bk. Ertürk, s. 52-96).

İmam Mâlik, Medine ehlinin ameline ters düşen haber-i vâhidlerin Hz. Peygamber'e nisbet edilemeyeceğini söylemekte, buna gerekçe olarak da onların amelinin bin kişinin bin kişiden rivayeti sayıldığını ileri sürmektedir. Ona göre Medineliler'in ameline aykırı olan haber-i vâhide meşhur rivayete ters düşmüş olacağından itibar edilmez (Salim Ali el-Behnesâvî, s. 152).

Sonuç olarak güvenilir bir yolla rivayet edilen haber-i vâhidin ilm-i yakīn ifade ettiği, dolayısıyla dinde delil olduğu ve onunla amel edilmesi gerektiği konusunda İslâm âlimlerinin çoğu ve özellikle hadisçiler ittifak etmişlerdir. Hadis külliyatının hemen tamamını meydana getiren haber-i vâhidlerin dinî konularda, bilhassa itikadî meselelerde delil olamayacağını söylemek tarihî gerçeklere aykırı düşmektedir. Zira Hz. Peygamber'in sünneti İslâm ümmeti tarafından dinin ikinci kaynağı olarak kabul edildiğinden ona ait her söz ve davranış titizlikle kaydedilmiştir. İslâm âlimleri ve özellikle muhaddisler, Resûl-i Ekrem hakkındaki en küçük ayrıntıları bile tesbit ve muhafaza etmeye çalışmışlardır. Bu sebeple Hz. Peygamber döneminde kısmen başlayan hıfz ve kitâbet safhalarından sonra tedvin ve tasnif devirlerinde büyük bir hadis koleksiyonu meydana getirilmiş, bu derleme ve tasnif sürecinde hadislerin sened ve metinleri inceden inceye tetkik edilerek sahih ve zayıf hadisleri birbirinden ayırmak için büyük gayret gösterilmiştir. Bununla beraber tasnif edilen eserlerdeki hadislerin tamamının sahih ve makbul olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim bazı musannifler zayıf kabul ettikleri hadisleri de eserlerine almışlar ve bunlardaki zayıflığın sebebini kaydetmişlerdir. Tirmizî el-Câmi'u's-saḥîḥ'inde hadislerin sağlamlık durumunu, râvilerin güvenilirliğini belirtmiş (meselâ bk. Tirmizî, "Salât", 5, "Îmân", 17, "İsti'ẕân", 21), Ebû Dâvûd da es-Sünen'inde buna benzer açıklamalar yapmıştır (Çakan, s. 79-84). İbn Mâce'nin es-Sünen'inde de zayıf hadisler bulunmaktadır (İbn Mâce, Sünen, nâşirin mukaddimesi, II, 1519-1520).

Hadis âlimleri, sahih hadisi zayıfından ayırırken sadece âhâd haberlerle bunların râvilerini konu almışlar, "sahih hadis" sözüyle de âhâd hadislerin sahihlerini kastetmişlerdir. Güvenilir rivayetleri bir araya getirme gayretinin ürünü olan Kütüb-i Sitte ile İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭa'ı Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i ve Dârimînin es-Sünen'i gibi eserlerdeki rivayetler âhâd hadislerden ibaret olup bunların tamamı için sahih demek mümkün değildir. Hadis kitaplarında mevcut rivayetler değerlendirilirken genelleme yapmak yerine araştırma sonucunda her bir rivayet için ayrı ayrı hüküm vermek daha isabetli bir yoldur.

Haber-i vâhid konusunda geniş bir literatür bulunmaktadır. Haber-i vâhid ve onunla ilgili meselelerin müstakil adlı eseriyle (Bulak 1321-1326; özellikle eserin son kısmında bulunan

“Cimâ’u’l-’ilm” bölümü; bu bölüm Muhammed Ahmed Abdülazîz tarafından müstakil olarak yayımlanmıştır, Beyrut, ts.), er-Risâle’sini (Kahire 1399/1979), İbn Hazm’ın el-İḥkâm (Kahire 1970), Seyfeddin el-Âmidî’nin el-İḥkâm (Kahire 1968), Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin el-Mu’temed (Dımaşk 1964) ve Hatib el-Bağdâdî’nin el-Kifâye (Beyrut 1986) adlı eserlerini saymak gerekir.

Son dönemlerde ise Abdülazîz b. Râşid’in Reddü şübühâti’l-ilḥâd ‘an eḥâdîs̱i’l-âḥâd (Beyrut 1981), Muhammed Mübarek es-Seyyid’in Dirâse fî ḫaberi’l-âḥâd (Kahire 1986), Ali Osman Koçkuzu’nun Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri (Ankara 1988), Süheyr Reşâd Mühennâ’nın Ḫaberü’l-vâḥid fi’s-sünne ve es̱eruhû fi’l-fıkhi’l-İslâmî (Kahire, ts. [Dârü’ş-şürûk|), Ahmed Mahmûd Abdülvehhâb eş-Şinkītî’nin Ḫaberü’l-vâḥid ve ḥücciyetühû (yüksek lisans tezi, 1397/1977, Kısmü’d-dirâsâti’l-ulyâ eş-şer‘iyye bi-Külliyeti’ş-şerîa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, Câmiatü Melik), Abdullah b. Abdurrahman el-Cebreyn’in Aḫbârü’l-âḥâd fi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî (yüksek lisans tezi, 1987, Câmiatü İmam Muhammed b. Suûd) adlı eserleriyle James Robson’ın “Traditionsfrom Individuals” (JSS, IX 11964), s. 327-340), Talât Koçyiğit’in “Ahâd Haberlerin Değeri” (AÜİFD, XIV [1966], s. 125-142), Muhammed Suâd Celâl’in “Ḫaberü’l-vâḥid ve’l-ḳıyâs” (Mecelletü’l-Ezher, XLVIII/5 [Kahire 1976], s. 698-704), Abdülkadir Şener’in “İmam Şâfiî’ye Göre Haber-i Vâhid” (Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu [16-18 Eylül], İzmir 1985, s. 287-293), Muhammed Abdullah Avîza’nın “el-Menhecü’n-nebevî fî ḳabûli aḫbâri’l-âḥâd” (Dirâsât, XIII/1 [Amman 1986], s. 89-103) ve “İḥticâcü’s-saḥâbe bi-ḫaberi’l-vâḥid” (a.e., XIII/1 [1986], s. 67-87), Ahmed Hasan’ın “Ḫaber-i Vâḥid kî Şer’î Ḥaysiyet” (Fikr ü Naẓar, XXIII/1 [İslâmâbâd 1985], s. 3-54) ve “Ḫaber-i Vâḥid kî Sıḥḥat key Liyey Râvî key Şerâ’iṭ” (a.e., XXVIII/2 [1990], s. 3-78), Abdürraûf Müfdî’nin “Menâhicü’l-’ulemâ’ fî is̱bâti’l-aḥkâm bi-ḫaberi’l-vâḥid” (Mecelletü’l-Buḥûs̱i’l-İslâmiyye, sy. 27 [Riyad 1990], s. 287-340) adlı makaleleri haber-i vâhid konusunda yapılan çalışmalar arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü’l-’Arab, “vḥd” md.; et-Ta’rîfât, “ḫbr” md.; el-Muvaṭṭa’, “İsti’ẕân”, 3; Dârimî, “Savm”, 6; Buhârî, “Aḫbârü’l-âḥâd”, 1-6; İbn Mâce, Sünen (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī), İstanbul 1413/1992, nâşirin mukaddimesi, II, 1519-1520; Tirmizî, “Salât”, 5, “Îmân”, 17, “İsti’ẕân”, 21; Şeybânî, el-Mebsûṭ (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1410/1990, I, 398-399; Şâfiî, el-Üm, V, 250-277; VII, 307-308; a.mlf., Cimâ’u’l-’ilm (nşr. M. Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1984; a.mlf., er-Risâle, s. 359, 369-371, 383-384, 386, 387, 406-410, 415-418; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 590, 594-596, 600, 607; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 21-22; Hayyât, el-İntisâr, s. 45, 55; İbn Adî, el-Kâmil, I, 164; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Evâ’il, Beyrut 1407/1987, s. 255; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Mu’temed, II, 541-663; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed Şâkir), Kahire 1970, I, 107-134; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, ‘Uddetü’l-usûl (nşr. M. Mehdî Necef), [baskı yeri yok|, 1983 (Matbaatü Seyyidi’ş-şühedâ), I, 286-388; İbn Abdülber, Câmi’u beyani’l-’ilm (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1968, II, 42; Hatîb, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1986, s. 32, 52-56, 65-72, 386, 432; Pezdevî, Kenzü’l-vüsûl, II, 371-377; Serahsî, el-Usûl, Kahire 1954, I, 322-332; a.mlf., Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, II, 479; Gazzâlî, el-Müstasfâ [baskı yeri ve tarihi yok), (Dârü’l-Fikr), I, 145; İbnü’l-Cevzî, el-Mevżû’ât (nşr. Abdurrahman M. Osman) [baskı yeri yok], 1403/1983 (Dârü’l-

Fikr), I, 106; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XI, 152-153; XVI, 227; XXVIII, 120; Âmidî, el-İḥkâm, II, 30-118; Nevevî, Şerḥu Müslim, I, 62; İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Menârü'l-münîf (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1983, s. 67-76; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, Beyrut 1408/1988, XIII, 196-198; a.mlf., Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1993, s. 34-40; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1954, XX, 188-189; Tecrid Tercemesi, I, 101-113, 278-281; VI, 363; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, s. 368-369, 375; a.mlf., el-Vesâ'il fî müsâmereti'l-evâ'il (nşr. Ebû Hâcer M. Zağlûl), Beyrut 1406/1986, s. 116; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâ'id fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 31-34; Emîr es-Sanʿânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-Selefiyye), s. 26-28; Abdurrahman b. Câdullah el-Bennânî, Ḥâşiyetü'l-'allâme el-Bennânî ʿalâ Şerḥi Cem'i'l-cevâmi', Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), II, 131-132; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-Maʿrife), s. 33, 35-37, 212; Muhammed Ebû Zehv, el-Ḥadîs̱ ve'l-muḥaddis̱ûn, Kahire 1378/1958, s. 25-27, 277-283; a.mlf., Mekânetü's-sünne fi'l-İslâm, Beyrut 1404/1984, s. 13-18, 33-39; Hâşim Maʿrûf el-Hüseynî, el-Mevżû'ât fi'l-âs̱âr ve'l-aḫbâr, Beyrut s. 50, 69-83; Ali Sâmî en-Neşşâr, el-Felsefe fi'l-İslâm, Kahire 1977, I, 395; Rıfʿat Fevzî Abdülmuttalib, el-Medḫal ilâ tevs̱îkı's-sünne, Kahire 1978, s. 220-226; a.mlf., Tevs̱îḳu's-sünne fi'l-ḳarni's̱-s̱âni'l-hicrî, Kahire 1400/1981, s. 88-117, 321-342, 391-413; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâ'idü't-taḥdîs̱, Beyrut 1399/1979, s. 147-150; Kasbî Mahmûd Zelat, el-Ḳurṭubî ve menhecühû fi't-tefsîr, Kahire 1399/1979, s. 382-384; Talat Koçyiğit, Hadis Tarihi, Ankara 1981, s. 181-199; a.mlf., Kelamcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar, Ankara 1984, s. 244-251; Abdülmecîd en-Neccâr, el-Mehdî b. Tûmert, [Beyrut] 1403/1983, s. 309-314; Mustafa Saîd el-Hın, Es̱erü'l-iḫtilâf fi'l-ḳavâ'idi'l-usûliyye fî iḫtilâfi'l-fuḳahâ', Beyrut 1406/1985, s. 410-421; Mustafa es-Sibâî, es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî, Beyrut 1985, s. 167-186; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1986, s. 124, 268-270; M. Tâhir el-Cevâbî, Cühûdü'l-muḥaddis̱în fî naḳdi metni'l-ḥadîs̱i'n-nebeviyyi'ş-şerîf, Tunus 1986, s. 435-440; M. Edîb Salih, Lemehât fî usûli'l-ḥadîs, Beyrut 1409/1988, s. 93-102; Ali Osman Koçkuzu, Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri, Ankara 1988; İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1989, s. 25-26, 79-84, 99; Sâlim Ali el-Behnesâvî, es-Sünnetü'l-müfterâ ʿaleyhâ, Kahire 1409/1989, s. 147-185, 358-360; İzziyye Ali Tâhâ, Difâ' ʿani's-sünneti'n-nebeviyye, Küveyt 1990, s. 13-29; Murtazâ el-Ensârî, Ferâ'iżü'l-usûl, Beyrut 1411/1991, I, 205-228; Mücteba Uğur, Hadis Terimleri Sözlüğü Ankara, 1992, s. 7-8; M. Nâsiruddîn El-bânî, Hadis Üzerine Selefi Bir Yaklaşım (trc. Mehmet Kubat), Konya 1992, s. 78-106; Ali Toksan, Delil Olma Yönünden Sünnet, Kayseri 1994, s. 173-244; İsmail Hakkı Ünal, İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu, Ankara 1994, s. 133-171; Mahmûd Ebû Reyye, el-Eḍvâ' ʿale's-sünneti'l-Muḥammediyye, Beyrut, ts. (Müessesetü'l-Aʿlemî), s. 363-379; Muhammed el-Kettânî, Cidâlü'l-'aḳl ve'n-naḳl fî menâhici't-tefkîri'l-İslâmî, Dârülbeyzâ, ts., s. 336-358; Mustafa Ertürk, Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Sahîh-i Buhârî'deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 52-96; G. H. A. Juynboll, "Khabar al-Wāḥid", EI² (ing), IV, 896.

Mustafa Ertürk

C. MEŞHUR (المشهور)

Bir sahâbî veya tevâtür sayısının altındaki birkaç sahâbî tarafından rivayet edilip daha sonra özellikle tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde yaygın kabul gören haber.

Sözlükte "birini, bir şeyi tanıtmak, ortaya çıkarmak, yaymak" anlamındaki şehr kökünden türeyen meşhûr "insanlar arasında tanınan, bilinen" demektir. Kur'an'da ve hadislerde "ay" mânasına gelen şehr kelimesiyle şöhretin olumsuzluklarına işaret eden bazı ifadeler dışında (Müsned, II, 92, 304, 442; Dârimî, "Muḳaddime", 45; İbn Mâce, "Libâs", 34; Ebû Dâvûd, "Libâs", 4) bu kökten türemiş bir ismin kullanılışına rastlanmaz. Meşhur kelimesi, sözlük anlamı doğrultusunda birçok alanda ve konuda yaygınlık kazanmış bilgiyi veya rivayeti, özellikle bir mezhep kurucusundan aktarılan yahut mezhep içindeki farklı ictihadî görüşlerden en yaygın olanı belirtmekte kullanılsa da daha çok "meşhur sünnet, meşhur hadis, meşhur haber" şeklinde Hz. Peygamber'in sünnetinin sonraki nesillere intikal biçimlerinden birini nitelemek üzere terimleşmiştir. Bir haberin rivayet durumunu belirten meşhur kavramı klasik literatürde "ma'rûf, müstefîz, mahfûz", hatta "mütevâtir" kavramlarıyla anlam yakınlığına ve bazı kullanımlarda mâna birliğine sahip görünmektedir.

1. Hanefîler'in Terminolojisinde Meşhur Haber. Resûl-i Ekrem'den nakledilen bir sözü veya uygulamayı nitelemek üzere meşhur tabirinin ne zaman kullanılmaya başlandığı konusunda farklı görüşler vardır. Bunun köklerini sahâbe devrine kadar götürenler bulunmakla birlikte (bir değerlendirme için bk. Yargı, s. 48-59) tam terim anlamına en erken tebeu't-tâbiîn devrinden itibaren kavuşmuş olmalıdır. Meşhurun tanımında üçüncü tabakaya atıfta bulunulması kavramın tarihinin daha erken bir döneme götürülmesine imkân vermez. Meşhur haberin tanımı konusunda genelde usulcülerle hadisçiler arasında, özelde Hanefîler'le diğer ekoller, hatta çok defa aynı ekole mensup usulcüler arasında bakış açısı farklılığından kaynaklanan değişik yaklaşımlar vardır.

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin eserlerinde mütevâtir tabirine rastlanmazken (Taş, s. 94; Ebû Hanîfe'nin bir eserindeki kullanım için bk. Yargı, s. 33, 60) bazı haberleri nitelemek üzere meşhur, mâruf, mahfuz gibi kelimelerin sıkça kullanıldığı görülür. Ebû Yûsuf'un bu bağlamdaki bazı ifadelerinde, meşhur haberin ümmet tarafından benimsenmesi yanında ilim ehli ve özellikle fukaha arasında bilinip tanınmasına özel bir vurgu yaptığı görülür (er-Red, s. 31, 43). Gerek Hanefî imamlarının eserlerinde mütevâtir yerine meşhur ve mâruf kelimelerinin kullanılması, gerekse sonraki Hanefî usulcülerinin, özellikle de Cessâs ve Debûsî'nin haberin kısımları hakkındaki görüşleri ilk imamların dilindeki mâruf sünnet, meşhur sünnet tabirlerinin sonraki terim anlamlarıyla mütevâtir ve meşhuru içine alacak şekilde kullanıldığını söylemeye imkân verir. Nitekim Cessâs'ın meşhurun bir kısmını mütevâtirin ve Debûsî'nin mütevâtiri meşhurun kapsamında gören, Şemsüleimme es-Serahsî, Ebü'l-Usr el-Pezdevî ve diğerlerinin ise meşhuru bağımsız bir kısım olarak konumlandıran bölümlemeleri, bir yönüyle epistemolojik değer ve rivayet şekli ekseninde olmuşsa da bir yönüyle ilk imamların dilindeki meşhur ve mâruf gibi nisbî bir kapalılık taşıyan kavramların yorumlanmasından kaynaklanmıştır. Hanefî haber teorisi, her ne kadar III. (IX.) yüzyılın ilk çeyreğinde ölen Îsâ b. Ebân'ın görüşlerine ve onun özellikle er-Red 'alâ Bişr el-Merîsî ve'ş-Şâfi'î fi'l-aḫbâr adlı kitabına dayansa da Hanefî usulcüleri arasında haberlerin taksim ve tanımı konusunda genelde iki farklı yol izlenmiştir.

Cessâs tarafından sistemleştirilen birinci yaklaşıma göre haber mütevâtir ve âhâd şeklinde ikiye ayrılmakta ve meşhur haber, Hanefîler dışındaki çoğunluğun benimsediğinin aksine âhâd haberin değil mütevâtir haberin kapsamında ve onun iki türünden biri olarak yer almaktadır. Öte yandan sonraki dönemlerde kabul edilen üçlü taksimdeki meşhur çerçevesine giren bazı haberler Cessâs'ın bölümlemesinde âhâd kapsamına girmektedir. Meselâ mest üzerine mesh, fazlalık ribâsının haramlığı ve recm konusundaki haberler Cessâs'ın tasnifindeki mütevâtirin kısımlarından biri olan meşhur çerçevesinde, vârise vasiyet yapılamayacağı, ninenin payının altıda bir olduğu gibi icmâ ile desteklenen haberler ise icmâ sebebiyle bunların sahihliği kesinlik ifade etse de âhâd haber kapsamında yer almaktadır. Cessâs'ın icmâ ile desteklenen haberleri âhâd kapsamında gören bu yaklaşımıyla kelâmcı usulcülerin, doğruluğu bilinen haberler içerisinde mütevâtirden ayrı olarak icmâ ile desteklenen haberi ayrıca zikretme yaklaşımı arasında bazı benzerlikler vardır. Nitekim Şâfiî usulcüsü Sem'ânî, ümmetin yaygın olarak benimsediği haber-i vâhidin sahihliğine kesin gözüyle bakılacağını ifade etmiş ve Abdurrahman b. Avf'ın Mecûsîler'den cizye alınması, Ebû Hüreyre'nin bir kadını halası ve teyzesi üzerine nikâhlamanın haramlığı ve Hamel b. Mâlik'in cenin konusundaki haberlerini bu tür haber-i vâhidlere örnek olarak göstermiştir (Abdülazîz el-Buhârî, II, 688). Burada haberin sahihliğinin kesinliğini ve haberin sağladığı bilginin kesinlik düzeyini belirten ifadeler arasında fark bulunduğuna dikkat edilmelidir.

Cessâs'ın meşhuru mütevâtir kapsamında gören bu yaklaşımı isimlendirmede bazı farklılıklar olsa da özü itibariyle Debûsî tarafından izlenmiştir. "Sahih haberin kısımları" başlığı altında meşhur ve garîb olmak üzere iki tür haberden bahseden Debûsî meşhuru mütevâtir ve müştehir, garîbi de meşhur olmamakla birlikte istinkâr sınırına varmadığı için kabul gören makbul haber ve müstenker haber kısımlarına ayırır. Debûsî kendisinin ihdas ettiği müştehir tabirini, "birinci tabaka olarak nitelenen sahâbe döneminde haber-i vâhid iken ikinci ve üçüncü tabakalar itibariyle tevâtür tanımına uygun hale gelen haber" şeklinde tanımlamaktadır (Taḳvîmü'l-edille, s. 207). Daha sonraki literatürde meşhur için verilen tanımlar öz itibariyle bunun tekrarı mahiyetindedir. Meselâ Pezdevî ve Serahsî'nin "aslı bakımından âhâd, fer'i itibariyle mütevâtir" şeklindeki meşhur haber tarifleri büyük ölçüde aynı içeriğe sahiptir (Sem'ânî ve İbnü's-Salâh da mütevâtiri meşhur kapsamında incelemiştir. bk. Ḳavâṭı'u'l-edille, I, 396; 'Ulûmü'l-ḥadîs̱, s. 267).

Cessâs ve Debûsî'nin taksiminden farklı olan Serahsî ve Pezdevî'ye ait mütevâtir, meşhur ve âhâd şeklindeki üçlü bölümlemenin sonraki Hanefî usulcülerinin çoğunluğu tarafından benimsendiği görülmektedir. Bu taksimde meşhur haber, mütevâtir haberin ve haber-i vâhidin dışında onlardan farklı üçüncü bir kategoridir. Serahsî'nin meşhur haberin "fî hayyizi't-tevâtür" diye isimlendirildiğinden bahsetmesi onun mütevâtire daha yakın durduğu kanaatine sahip olduğunu ima eder (el-Usûl, I, 291).

Hanefî usulcüleri arasındaki bu ayrılığın büyük ölçüde ilk imamların, yani Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in sünneti nitelemede kullandıkları tabirlerin anlamlarını tesbit konusundaki yaklaşım farklılığından kaynaklandığı söylenebilir. Cessâs ve Debûsî muhtemelen, ilk Hanefî imamlarının eserlerinde yer alan ve çok defa aynı anlamda kullanılan mâruf sünnet ve meşhur sünnet tabirlerinin daha sonraki dönemlerde kazandığı terim anlamıyla hem mütevâtir hem meşhur haberi içine alacak şekilde kullanıldığını düşünmüştür. Üçlü

bölümlemenin gerisinde ise anlatım kolaylığı sağlaması yanında her bir kısımda yer alan haberlerin epistemolojik değerleri arasındaki farkı daha açık biçimde gösterme ve sistematik tutarlılığı sürdürme ihtiyacının varlığı düşünülebilir. Her iki yaklaşıma göre fıkıhtaki kullanımı itibariyle meşhurun mütevâtir seviyesinde olduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Nitekim meşhur haberin mütevâtir derecesinde sayıldığını Pezdevî "bimenzileti'l-mütevâtir", Serahsî "fî hayyizi't-tevâtür" ifadesiyle belirtir. İkili bölümleme daha ziyade sened bakımından, üçlü taksim ise mâna açısındandır (bu ima için bk. İbnü'l-Hümâm, III, 36).

Şöhretin Gerekçesi ve Değeri. Başlangıcı itibariyle âhâd olmasına rağmen meşhur haberin neredeyse mütevâtir seviyesine yükseltilmesi temelde sahâbenin yalan töhmetinden ve şâibesinden uzak bulunmasıyla irtibatlı olsa da gerek sahâbe döneminde gerekse ikinci ve üçüncü nesilde bu haberin yaygın şekilde kabul edilmiş ve gereğince amel edilmiş olması başlangıçtaki zaafı bertaraf edici bir mahiyette ele alınmakta, dolayısıyla meşhurla ilgili izahlarda haberin bu özelliği öne çıkarılmaktadır. Pezdevî bu durumu "şehâdetü's-selef" tabiriyle anlatır (Kenzü'l-vüsûl, II, 687).

Şöhretin kriteri olan yaygın kabul özü itibariyle aynı olmakla beraber haberin fakihler tarafından delil sayılması, gereğince amel edilmesi ve üzerinde icmâ gerçekleşmesi gibi durumları içine alacak bir genişlikte kullanılmakta ve usulcülerin anlatımlarında zaman zaman bunlardan birinin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Usul eserlerinde yer alan bazı ifadelerde özellikle bir haberin icmâ konusu olmasıyla yaygın kabulün diğer iki boyutu arasında ince bir fark gözetildiği sezilmektedir. Haberin yaygın kabul görmüş sayılması için ümmetin tamamının onunla amel etmesinin şart olmaması ve bazısının amel edip bazısının te'vil yapması durumunun da yaygın kabul kapsamında değerlendirilmesi sözü edilen bu ince farkın sonucudur. Daha açık bir ifadeyle bir haberin delil olarak kullanılması ile gereği üzerinde icmâ edilmiş olması aynı şey değildir.

Bir haberin yaygın kabulüyle yaygın nakli arasında fark bulunup bulunmadığı sorusu da anlamlıdır. Bazı Hanefî usulcülerinin, haberin ikinci ve üçüncü nesil tarafından yaygın biçimde rivayet edilmesinden ayrı olarak onun fakihler / âlimler tarafından yaygın şekilde kabul edilip onunla amel edilmesini vurgulamış olmaları, bir haberin yaygın biçimde rivayet edilmesiyle ulemânın yaygın şekilde onu kabul etmiş olması arasında ince bir fark gözettikleri ve yaygın kabulü daha özel anlamda kullandıkları izlenimini vermektedir. Meşhur haberin bazı usulcüler tarafından "ulemânın yaygın kabulüne mazhar olmuş haber" şeklinde tanımlanması (Şemsüleimme es-Serahsî, I, 292; Lâmişî, s. 147; Abdülazîz el-Buhârî, II, 688), yaygın nakille ulemânın yaygın kabulü arasında fark gözetilerek tanımda ikincisine öncelik verilmesinin sonucu olmalıdır. İbnü's-Salâh'ın meşhur haberi sadece ehl-i hadîs arasında meşhur olan ve hem ehl-i hadîs hem başkaları arasında meşhur olan şeklinde ikiye ayırması ve meşhurun gayri sahih bir türünün bulunduğundan bahsetmesi ('Ulûmü'l-ḥadîs̱, s. 266) açıkça yaygın nakille yaygın kabul arasındaki farka işaret etmektedir (Ebû Yûsuf'un yaygın nakille yaygın tanınma arasında fark ima eden bir ifadesi için bk. er-Red, s. 31, krş. s. 38, 40, 49).

Haberin ikinci ve üçüncü nesilde yaygın kabul görmesi ilk tabakadaki âhâd haber özelliğinden kaynaklanan zaafı kaldırmakta veya en aza indirmektedir. Molla Hüsrev'in ifadesiyle meşhur haber, ilk nesilde haber-i vâhid olduğu için görünüşte muttasıl olmama şüphesi taşısa bile ulemânın ikinci ve üçüncü nesillerde o haberi alıp kullanmış olması onun özü itibariyle Hz.

Peygamber’e ulaşmama şüphesini kaldırmaktadır. Bu yaklaşımda genelde ümmete, özelde fakihlere atfedilen güven ve değer habere yansıtılmış olmaktadır. Hanefî usulcülerinin, ikinci ve üçüncü nesil ulemâsının bir haberle amel etmiş olmasını onu doğruluğa yaklaştıran, bir haberle amel edilmemiş olmasını da o haberi yalana yaklaştıran bir unsur olarak değerlendirmeleri ikinci ve üçüncü nesle duyulan itimadın sonucudur. Mütevâtir haberin râvilerinde aranmayan İslâm, adâlet gibi bazı şartların meşhur haberin râvilerinde aranmış olması da bir bakıma bu noktayla irtibatlı görülebilir. Her ne kadar meşhur haberin tanımında onun ikinci ve üçüncü nesilde, yani tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn dönemlerinde yaygınlık kazanmış olmasına vurgu yapılması iki tabakayı değer açısından eşitlemekteyse de bazı usulcülerin meşhur haberi tanımlarken sadece ikinci nesle vurgu yapması (Lâmişî, s. 147), ikinci neslin daha özel bir öneme sahip olduğuna veya haberin meşhur sayılması için ikinci neslin yaygın kabulünün yeterli sayılabileceğine bir ima olarak değerlendirilebilir.

Hanefîler’in âhâd haber ve mütevâtir haber dışında bir ara kategoriye ihtiyaç duymaları ilke bakımından tutarlılığı sürdürme arayışının sonucunda ortaya çıkmış olabilir. Şöyle ki, Hanefîler ilke olarak âhâd haberlere dayanıp nassa ilâvede bulunma imkânını kabul etmez. Fakat gelenekte bazı âyetlere o nasların açıkça gerektirmediği ilâvelerin getirildiği ve bunun yaygın onay kazandığı görülmektedir. “Nesh” anlamına gelen bu ilâveyi en fazla zan ifade edebilen âhâd haberlerle yapmak mümkün değildir. Bu ilâveyi gerçekleştirmeye yarayacak mütevâtir haber de bulunmadığından geriye tek yol kalmaktadır, o da ikinci nesildeki yaygın kabulü, fakihlerin veya genelde ulemânın o haberi hüccet saymasını ve o haber üzerinde icmâ oluşmasını aslı itibariyle âhâd olan habere yansıtmaktır. Meşhur haberin, Hanefî usulcülerinin çoğunluğunca âhâd ile mütevâtir arasında inkârı en azından dalâlet sayılacak şekilde bir ara kategori olarak kabul edilmesi, yine Cessâs tarafından mütevâtir seviyesine çıkarılması açıkça ikinci ve üçüncü nesle olan güvenin sonucudur. Burada şöhretle icmâ arasında hareket noktası bakımından bir paralellik, hatta bazı yaklaşımlarda iç içelik bulunduğu söylenebilirse de bütün meşhur haberler için mânevî tevâtürle bir paralellikten söz etmek kolay değildir. Senedin, bir anlam taşıyan haberin sahihliğinin objektif kriterini sağlamada gündeme getirildiği göz önüne alınınca anlamın zaten yaygın şekilde biliniyor ve uygulanıyor olması durumunda senedin biçimsel varlığı önemini kaybedecektir. Bazı kelâmcı usulcülerin şöhretin isnada gerek bırakmayacağı şeklindeki ifadeleri bu değerlendirmeyi teyit etmektedir. Ancak anlama yapılan bu vurgu meşhur haberin müsned oluş yönünün ihmal edildiği mânasına gelmez.

Haberin meşhur sayılmasının ölçüsü ikinci ve üçüncü nesillerde yaygınlık kazanması olduğundan ilk üç tabakada âhâd kalan bir haberin üçüncü nesilden sonra yayılması o haberi meşhur kapsamınadahil etmez. Bu konuda usulcülerin görüş birliği vardır. Nitekim âhâd haberlerin büyük çoğunluğu, tasnifin yaygınlaşması gibi birçok sebepten dolayı üçüncü nesilden sonra yaygınlık kazanmıştır. Dolayısıyla tebeu’t-tâbiînden itibaren insanların dilinde yaygın olan haberlerle teknik anlamdaki meşhur haberin birbirine karıştırılmaması önem arzetmektedir. Hanefîler’e göre Fâtiha’sız namaz olmayacağına ve abdestte besmelenin gerektiğine ilişkin haberler bu anlamda meşhur olmuş haberlerdir. Öte yandan başlangıçta bir iki sahâbî tarafından rivayet edilip diğer sahâbîler arasında yaygınlık kazanmasının bir haberi tevâtür derecesine çıkarmaması da yapılan meşhur tanımına uygundur. Şâfiî usulcüsü Tâceddin es-Sübkî’nin “haber-i vâhid” başlığı altında “bir asıldan yaygınlık kazanan haber” şeklindeki müstefîz haber tanımı (Cem’u’l-cevâmi’, II, 86), asılsız olarak yaygınlık kazanmış haberi tarif

dışında bırakırken bir sahâbî tarafından rivayet edildikten sonra sahâbe arasında yaygınlık kazanan haberi de müstefîz kapsamına katmaktadır.

Şöhret ölçüsü olarak üzerinde durulan, gereğince amel edilmiş olması veya üzerinde icmâ bulunması gibi hususlar, ilk nazarda meşhur haberin sadece amelî konulara ilişkin bir kavramlaştırma olduğunu düşündürse de amelî konular dışında da meşhur olarak nitelendirilen haberler bulunmaktadır. Meselâ şefaat ve kabir azabı hususundaki haberler böyledir. Bu tür haberlerin kelâm konularında hangi epistemolojik çerçevede kullanılacağına dair farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.

Meşhur Haberin Hükmü. Meşhur haberin bir bakıma mütevâtir haber gibi amel edilmesi gerekli bir hüccet olduğunda Hanefî usulcüleri arasında görüş birliği vardır. Meşhur haber sayesinde oluşan kanaatin epistemolojik değeri konusunda Hanefî usulcülerinin görüşleri sonuç itibariyle büyük ölçüde aynı noktaya çıksa da tasnif ve isimlendirme bakımından aralarında bazı farklılıklar bulunmaktadır.

Meşhur haberin bir kısmını mütevâtir haberin bir türü sayan Cessâs'a göre meşhur haber de mütevâtir haber gibi ilim (ilme'l-yakīn) ifade eder. Ancak mütevâtir haberin sağladığı bilgi tıpkı sağlam duyularla oluşan bilgi gibi zorunlu iken bu nevi meşhur haberle elde edilen bilgi yaratıcının tanınması bilgisi gibi istidlâlîdir. Bu tür bilgi de kesinlik ifade eder. Cessâs'ın bu kanaati bazı Hanefîler ve Şâfiîler tarafından paylaşılmıştır (Abdülazîz el-Buhârî, II, 688). Cessâs meşhur haberlerin bir kısmını mütevâtir olarak değerlendirirken Ebû Yûsuf'un, Kur'an'ın sünnetle neshinin ancak mestler üzerine meshetme haberi gibi bilgi gerektiren bir haberle olabileceği şeklindeki sözünü delil olarak kullanır ve onun bu sözünden mütevâtir haberler içinde de sıhhati istidlâl ile bilinen bir grup bulunduğu sonucunu çıkarır. Çünkü bu haberin zaruri bilgi gerektiren mütevâtir olmadığı bilinmektedir. Cessâs'a göre bu gibi haberlerin -rivayet özelliği üzerinde düşünüldüğünde- Hz. Peygamber'den yalan veya yanlışta birleşmeleri mümkün olmayan bir grup tarafından nakledildiği anlaşıldığından bilgi gerektirir. Buna karşılık Cessâs, doğruluğu bilinen haber-i vâhidler içerisinde zikrettiği meşhurun bilgi değerini icmâdan destek almasıyla izah eder. Îsâ b. Ebân ise genel olarak meşhur haberlerin bilgi gerektirmesini icmâ ile desteklenmesine bağlar (el-Fusûl fi'l-usûl, III, 48-49, 67-69).

Debûsî'ye göre kendi terminolojisinde meşhur haber kapsamında yer alan mütevâtir haberin sağladığı bilgi ilme'l-yakīn, müştehir haberin sağladığı bilgi ilmü't-tuma'nîne, garîb haber kapsamında yer alan garîb makbul haberin sağladığı bilgi ilmü gālibi'r-re'y ve garîb müstenker haberin sağladığı bilgi ilmü'z-zandır. İlk olarak Îsâ b. Ebân tarafından ortaya atılan ve Hanefî terminolojisinde meşhur haberin bilgi değerini göstermek üzere yaygın biçimde kullanılan ilmü't-tuma'nîne kavramı zanla bilme arasında bir ara kategoriyi temsil eder. Ruhâvî'ye göre ilmü't-tuma'nîne yakīnin bilgisi değil yakīnin zannıdır (Ḥâşiye, s. 619). Molla Hüsrev'in meşhur haberin bilgi değerini anlatmak üzere seçtiği terim ise "tuma'nînetü'z-zan"dır (nefsin idrak ettiği bir şey üzerine gerçekleşen sükûn bulma ve yerleşmenin artması). İdrak edilen şey yakīnî ise nefsin itminanı yakīnin artması ve kemale ermesi, bu şey zannî ise nefsin itminanı zan yönünün yakīn sınırına yaklaşmasıdır. Kısaca tuma'nînetü'z-zan, haberin aslının âhâd olmasından kaynaklanan tereddüdün şöhret sebebiyle ortadan kalkması sonucunda nefsin sükûn bulmasıdır. Bu sebeple inkârcısı küfre değil dalâlete nisbet edilir. Meşhur haberin bilgi değerini

anlatmak üzere Bahrülulûm el-Leknevî “yakīne benzer zan” ifadesini kullanır (Fevâtiḥu’r-raḥamût, II, 112).

İlk çıkışı itibariyle âhâd olan bir haberle amel hususunda ümmetin özellikle ikinci ve üçüncü tabakada bir nevi görüş birliğine varması o haberi zan ifade etmekten çıkarıp bilgi ifade etme derecesine yaklaştırmaktadır. Bir haberin ikinci ve üçüncü nesilde yaygın kabule mazhar olması o haberin doğruluk ihtimalini arttıran ve epistemolojik değerini yükselten bir karîne sayılmaktadır. Hanefî usulcülerinin çoğunun meşhur haberi mütevâtir haberle âhâd haber arasında bir ara mertebe olarak görmesinin bir sebebi de meşhurun doğruluk ihtimali ve bilgi değeri açısından zan ifade eden haber-i vâhidin üstünde yer alması ve bir tür nesih sayılan nas üzerine ziyade, umumun tahsisi, mutlakın kayıtlanması gibi hususlarda mütevâtir haberin işlevine sahip bulunması olsa gerektir. Meşhur haberi inkâr edenin hükmü konusunda haberin epistemolojik değerine ilişkin görüş ayrılığına bağlı olarak farklı kanaatler bulunsa da bu hususta Hanefîler arasında genel kabul gören görüş meşhuru inkâr eden kişinin küfre değil dalâlete nisbet edilmesidir.

Meşhur haberin bilgi değeri hakkında Hanefî usulcülerince benimsenen biri ilim, diğeri tuma’nîne gerektirdiği yönündeki iki görüşün temel pratik sonucu inkârcısının hükmü konusunda ortaya çıkmaktadır. Teorik olarak meşhur haberin inkârının birinci görüşe göre küfre, ikincisine göre dalâlete düşme sonucunu doğurması gerekir. Fakat -aksi yönde bazı rivayetler bulunsa da- Serahsî’nin meşhur haberi inkâr edenin tekfir edilmeyeceği konusunda ittifak bulunduğuna dair tesbiti doğru kabul edildiğinde meşhur haberin bilgi değerinin şöyle veya böyle sayılmasının bu açıdan pratiğe yansıyan bir sonucu kalmamaktadır. Gerçekten de Hanefî usulcülerinin yaygın kabulüne göre tekfirin gerekçesi inkârın Hz. Peygamber’i yalanlamaya müncer olmasıdır ve meşhur haberin inkârında bu anlam mevcut değildir. Meşhur haberin kesin ilim gerektirmesini bir asırdaki ulemânın onun kabulü üzerinde icmâ etmiş olmasına bağlayan usulcüler de meşhur haberi inkâr eden kişinin Resûl-i Ekrem’i yalanlamış sayılmayıp sadece o asırdaki âlimleri hataya düşmekle itham etmiş olacağını, dolayısıyla tekfir edilemeyeceğini belirtmişlerdir (Lâmişî, s. 147). Bazı fıkıh kitaplarında mest üzerine meshin câizliğini inkâr edenin durumunu belirtmek üzere “küfründen korkulur” ifadesinin kullanılması biraz abartı içerse de usulcülerin tesbit ettiği çerçevenin dışına çıkmaz. Îsâ b. Ebân hadisi inkârı dalâlet, günah ve hata olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Sonraki bazı usulcüler bu bilgiden hareketle onun meşhuru üçe ayırdığı sonucuna ulaşmışsa da bu konudaki açıklamaları ve verdiği örnekler incelendiğinde sadece ilk ikisinin meşhur haberlerle ilgili olduğu görülür (Cessâs, III, 48-49; Yargı, s. 153).

2. Cumhurun Terminolojisinde Meşhur Haber. Hanefîler’in dışındaki usulcülere göre Hz. Peygamber’den nakledilen bir haber için iki durum söz konusudur. Haber ya mütevâtirdir veya değildir. Mütevâtir haber, özellikle ilk üç tabaka itibariyle yalan üzerinde anlaşmaları normalde imkânsız olan sayıdaki kişiler tarafından rivayet edilen haberdir. Resûl-i Ekrem’den nakledilen bir haberin mütevâtir olması onun Resûlullah’a aidiyeti konusunda hiçbir kuşku bulunmadığı anlamına gelir. Bu ikili bölümlemeye göre mütevâtir olmayan haberler “âhâd haberler” diye isimlendirilir (bk. HABER-i VÂHİD).

Buna göre mütevâtirle âhâd arasında bir ara kademe yoktur. Ancak âhâd haber hadisçiler tarafından özellikle râvi sayısına göre garîb, azîz ve müstefîz kısımlarına ayrılır. Bir haberin

müstefîz sayılabilmesi için en aşağı kaç râvi sayısına ulaşması gerektiği konusunda farklı görüşler vardır. Bazılarına göre râvi sayısı ilk üç tabakada birin, bazılarına göre ikinin, bazılarına göre ise üçün üzerinde olan haberler müstefîz / meşhur olarak adlandırılmaktadır. Birinci görüş, Ebû Hâmid (el-İsferâyînî), Ebû İshak eş-Şîrâzî, Ebû Hâtim el-Kazvînî ve İbnü's-Sübkî gibi usulcülere, ikinci görüş hadisçilere, üçüncü görüş Şâfiî usulcüsü Seyfeddin el-Âmidî, Mâlikî usulcüsü İbnü'l-Hâcib ve Hanbelî usulcüsü İbn Hamdân'a aittir (Seyfeddin el-Âmidî, II, 31; İsfahânî, I, 655; İbnü'n-Neccâr, II, 346; Abdurrahman b. Câdullah el-Bennânî, II, 86).

Bazı müelliflere göre Hanefîler'in üçlü tasnifi Ebû İshak el-İsferâyînî gibi bir kısım Şâfiî usulcüleri tarafından mütevâtir, müstefîz ve âhâd şeklinde sürdürülmüştür (Abdullah b. Câdullah el-Bennânî, II, 86). Yine Hanbelî fakihi Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî'ye nisbet edilen "âhâdın zaafından uzak, fakat mütevâtirin gücüne ulaşmamış haber" şeklindeki meşhur tanımı da (İbnü'n-Neccâr, II, 347) onun bu üçlü bölümlemeye olumlu baktığını ima eden bir içeriğe sahiptir.

Meşhur ve müstefîz terimlerinin birbirinin yerine kullanılıp kullanılamayacağı hususunda da farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı usulcüler meşhur yerine müstefîzin kullanılabileceğini söylerken (İsfahânî, I, 654; Tâceddin es-Sübkî, II, 86) bazıları meşhur ve müstefîz arasında fark gözetmiş ve müstefîzin râvi sayısı bakımından başlangıcı ve sonu eşit bir haber olduğunu, meşhurun ise daha genel bir anlam taşıdığını öne sürmüştür. Meşhurla müstefîzi başka gerekçelerle farklı görenler de vardır (Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, s. 47; Şerefeddin Yahyâ b. Karaca er-Ruhâvî, s. 618). İbnü'l-Hümâm'ın, Hanefî haber teorisindeki meşhur haberle cumhurun terminolojisindeki müstefîz arasında "umûm min vech" bulunduğu şeklindeki tesbiti (et-Taḥrîr, III, 37) kabul edilebilirse de tanımın mantığı açısından Hanefîler'in meşhur haberiyle cumhurun müstefîzini aynı anlam ve değerde görmek oldukça zordur. Çünkü birinciler sened yanında mânayı, ikinciler ise özellikle senedi dikkate almışlardır (ayrıca bk. MÜSTEFÎZ).

Cumhura Göre Meşhurun Bilgi Değeri. Usulcülerin çoğunluğunca müstefîz / meşhur haber haber-i vâhid kapsamında değerlendirilir ve âhâd haberlerin bilgi değil zan doğuracağı ve gereğince amel etmek gerektiği genellikle kabul edilir; fakat bu kategoride yer alan bütün haberler aynı değerde görülmez. Meselâ Âmidî haber-i vâhidi, birbirine denk ihtimallerin karşı karşıya gelmesi yüzünden zan ifade etmesi mümkün olmayan haber ve zan ifade eden haber olmak üzere ikiye ayırır. Ebû İshak el-İsferâyînî ve İbn Fûrek gibi bazı usulcüler, müstefîz haberin nazarî bilgi gerektireceğini öne sürerek onu zorunlu bilgi icap ettiren mütevâtir haberle zan gerektiren haber-i vâhid arasında ara konuma yerleştirmişlerdir (Tâceddin es-Sübkî, II, 86; İbnü'n-Neccâr, II, 347; İzmîrî, II, 203). Meşhur müstefîz haberin kesinlik bildireceği şeklindeki sözler ise onun mütevâtir gibi zorunlu bilgi ifade etmesi anlamında değildir (İbnü'n-Neccâr, II, 347). Meşhur haberi inkâr etmenin hükmü de büyük ölçüde onun epistemolojik değerine paralel olarak belirlenmiştir. Öte yandan mütekellimîn metoduyla yazılan bazı usul eserlerinde haberlerin doğru ve yalan olduğu bilinenler şeklinde ikiye ayrıldıktan sonra doğruluğu bilinenler hakkında yapılan açıklamalar Hanefî terminolojisindeki meşhurla örtüşen bölümün belirlenmesi açısından önemlidir. Zira bu kısımda mütevâtirden ayrı ele alınan bir grup,

üzerinde icmâ edilen haberler şeklinde zikredilmekte ve Hanefîler'in meşhur kabul ettiği haberlerin büyük bir kısmı bu grubun kapsamına girmektedir (Yargı, s. 28, 132, 430).

BİBLİYOGRAFYA:

Müsned, II, 92, 304, 442; Dârimî, "Muḳaddime", 45; İbn Mâce, "Libâs", 34; Ebû Dâvûd, "Libâs", 4; Ebû Yûsuf, er-Red ʻalâ Siyeri'l-Evzâ'î (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1357, s. 31, 38, 40, 43, 49; Ebû Ali eş-Şâşî, el-Usûl, Beyrut 1402/1982, s. 269, 272; Cessâs, el-Fusûl fi'l-usûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 175; III, 48-49, 55-56, 67-69; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille fî usûli'l-fıḳh (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 207-213; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Lüma' (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, II, 578-583; Pezdevî, Kenzü'l-vüsûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde), İstanbul 1307, II, 680-697; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Usûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 291-295; Ebü'l-Muzaffer es-Semʻânî, Ḳavâṭı'u'l-edille fi'l-usûl (nşr. M. Hasan eş-Şâfiî), Beyrut 1997, I, 396; Lâmişî, Kitâb fî usûli'l-fıḳh (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995, s. 145-149; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî usûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, II, 31, 43, 56; İbnü's-Salâh, ʻUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 265-269; Habbâzî, el-Muġnî fî usûli'l-fıḳh (nşr. M. Mazhar Bekā), Mekke 1403/1983, s. 191-194; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1307, II, 680-697; İsfahânî, Beyânü'l-Muḫtasar, I, 654-661; Tâceddin es-Sübkî, Cem'u'l-cevâmi', Kahire 1309, II, 86; Teftâzânî, et-Telvîḥ, Kahire 1377/1957, II, 3; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar şerḥu Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Salâh Muhammed Uveyza), Beyrut 1989, s. 28-29; İbnü'l-Hümâm, et-Taḥrîr (Emîr Pâdişah, Teysîrü't-Taḥrîr içinde), Kahire 1351, III, 30-38; Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, Ḳafvü'l-es̱er fî safvi ʻulûmi'l-es̱er (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 46-47; İbnü'n-Neccâr, Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Dımaşk 1400/1980, II, 345-347; Şerefeddin Yahyâ b. Karaca er-Ruhâvî, Ḥâşiye ʻale'l-Menâr (Şerḥu'l-Menâr ve ḥavâşîh içinde), İstanbul 1315, s. 618-619; İzmîrî, Ḥâşiye ʻalâ Mir'âti'l-usûl, İstanbul 1309, II, 203; Bihârî, Müsellemü's̱-s̱übût (Gazzâlî, el-Müstasfâ içinde), Bulak 1324, II, 110-111; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (a.e. içinde), II, 112; Abdurrahman b. Câdullah el-Bennânî, Ḥâşiyetü'l-Bennânî ʻalâ Şerḥi'l-Celâl el-Maḥallî, Kahire 1309, II, 85-87; Mehmet Ali Yargı, Hanefî Fıkıh Doktrininde Meşhûr Sünnetin Yeri (doktora tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Aydın Taş, İmam Muhammed'in Hukuk Anlayışı (doktora tezi, 2003), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 94.

H. Yunus Apaydın

D. MÜSTEFÎZ (المستفيض)

Haber-i vâhidin en üst derecesi için kullanılan hadis terimi.

Sözlükte "taşmak, kabarmak" anlamındaki feyç kökünün "istifʻâl" kalıbından türeyen müstefîz kelimesi bir kaptan dökülen suyun etrafa yayılmasını ifade eder, hadis ilminde ise tarikleri çoğalan hadisin gittikçe yayılmasını anlatmak için kullanılır. Farklı görüşler bulunmakla birlikte hadis terimi olarak "senedinin râvi sayısı baştan sona her tabakada üçten aşağı

düşmeyen, fakat mütevâtir derecesine de ulaşmayan hadis" mânasına gelmektedir. I-II. (VII-VIII.) yüzyıllarda sözlük anlamından hareketle daha çok "yaygın ve meşhur" gibi mânalarda kullanılırken daha sonra mâruf, mahfuz, müştehir / meşhur ve mütevâtir kavramlarına yakın anlamda, hatta bazan bunlarla aynı anlamı ifade edecek şekilde kullanılmıştır.

Râvilerinin sayısı veya senedlerinin azlığı-çokluğu bakımından hadisler mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısma ayrılır. Haber-i vâhid (haber-i âhâd) olan hadisler meşhur (müstefîz), azîz ve garîb şeklinde tasnif edilir. Meşhur, başlangıçta bir veya birkaç sahâbî tarafından rivayet edilip tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde özellikle fakihler arasında kabul gören haberdir. Bir haberin meşhur veya müstefîz sayılabilmesi için en az kaç tarike / râvi sayısına ulaşması gerektiği konusu ihtilâflıdır. Seyfeddin el-Âmidî, üç veya dörtten fazla kişi tarafından nakledilen haber-i vâhide müstefîz (meşhur) dendiğini belirtir. Bedreddin İbn Cemâa'ya göre âhâd haber müstefîz ve gayri müstefîz olmak üzere iki kısma ayrılır; râvileri üçten fazla olan habere müstefîz, üçten az olana da gayri müstefîz denir. İbn Kesîr de meşhurun bazan mütevâtir veya müstefîz olduğunu, fakat râvi sayısının üçten fazla olması gerektiğini söyler (Ahmed Muhammed Şâkir, s. 165). Tâceddin es-Sübkî'ye göre ise müstefîz hadiste râvi sayısı en az ikidir. İbn Hacer el-Askalânî'ye göre müstefîz hadis ikiden fazla tariki bulunan hadistir. Muhaddislerin meşhur dediği bu hadise fıkıh âlimlerinden bir kısmı müstefîz adını verir. Esasen hadisin senedinin başında ve sonunda râvi sayısı aynı ise ona müstefîz denir; bazı âlimler ise baştan birkaç sahâbî tarafından rivayet edilmişken zamanla tarikleri çoğalan hadisi meşhur kabul etmiştir. Şemseddin es-Sehâvî, tariklerinin sayısına bakılmaksızın bu ümmetin yaygın olarak benimsediği habere müstefîz demiş, Ebû Bekir es-Sayrafî ile Muhammed b. Ali el-Kaffâl müstefîz ile mütevâtirin aynı anlama geldiğini söylemiştir.

İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî başta olmak üzere bazı usul âlimleri müstefîzin nazarî bilgi ifade ettiği görüşündedir. Onlara göre zaruri bilgi ifade eden mütevâtir haberle zan ifade eden haber-i vâhid arasında bir mertebede bulunan müstefîz mütevâtir haberle haber-i vâhidin dışında üçüncü bir kategoride yer alır. Bu durumda ifade ettiği bilgi değeri açısından müstefîzin meşhurla olan anlam yakınlığına rağmen onunla mütevâtir arasında bir ara mertebede bulunduğu söylenebilir. Nitekim Abdülkāhir el-Bağdâdî, mütevâtirle âhâd arasında yer alan müstefîz haberin ilim ve ameli gerektirme açısından tevâtüre denk olduğunu, ancak müstefîz haberin müktesep / nazarî bilgi ifade etmesi yönüyle tevâtürden ayrıldığını, zira mütevâtir haberin gayri müktesep / zaruri bilgi ifade ettiğini söyler. Hadis ve fıkıh imamlarının sıhhatinde ittifak ettikleri müstefîz haberlerin şefaat, hesap, havz-ı kevser, sırat, mîzan, kabir azabı ve suali, zekât nisabı, hadd-i sekir, mestler üzerine mesh, recm cezası gibi konularda delil olduğunu misallerle anlatır; hatta bu müstefîz haber örneklerini kabul etmeyen fırkaların dalâlette olduğunu belirtir (el-Farḳ, s. 326-327). Müstefîz hadis sened ve metninin durumuna göre sahih, hasen ve zayıf olabilir (ayrıca bk. MEŞHUR).

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "fyż" md.; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 15, 92-94; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 326-327; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire

1387/1968, II, 31; Tâceddin es-Sübkî, Cemʿu'l-cevâmiʿ (Ḥâşiyetü'l-ʿAllâme el-Bennânî içinde), Kahire 1356/1937, II, 129; Bedreddin İbn Cemâa, el-Menhelü'r-revî fî muḫtaṣari ʿulûmi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dımaşk 1406/1986, s. 32; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 43-44; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 173-175; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġîs̱, Beyrut 1402/1982, III, 34; Abdürraûf el-Münâvî, et-Tevḳīf ʿalâ mühimmâti't-teʿârîf (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1410/1990, s. 653; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl (nşr. Ebû Mus'ab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 94; Leknevî, Ẓaferü'l-emânî (nşr Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 67-69; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 165; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 106-107.

Zekeriya Güler

E. AZÎZ العزيز

Senedinin râvi sayısı, başından sonuna kadar her tabakada en az iki olan hadisler için kullanılan terim.

Azîzi, "her tabakada daha az veya daha çok olmamak üzere râvi sayısı iki olan hadis" yahut "bir hocadan iki ya da üç kişinin rivayet ettiği hadis" şeklinde tarif edenler de vardır. Bu tür hadislere azîz adının verilmesi, ya bu çeşidin nâdir olmasından veya kelimenin lugat mânalarının birinde "sonradan kuvvet ve değer kazanmak" mefhumunun da bulunması sebebiyle hadisin bir senedinin diğeriyle kuvvet kazanmış olmasından dolayıdır. Hadisin sahih olması için azîz olması gerektiğini söyleyenler varsa da böyle bir şart âlimlerin çoğunluğu tarafından gerekli görülmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü's-Salâh, 'Ulûmü'l-hadîs, s. 243; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, II, 181; Sehâvî, Fethu'l-mugīs, Kahire 1388/1968, III, 31; Ali el-Karî, Mustalahâtü ehli'l-eser, İstanbul 1327, s. 32, 36, 47; Nûreddin Itr, el-İmâmü't-Tirmizî, Kahire 1390/1970, s. 129; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 55.

Abdullah Aydınlı

F. GARÎB الغريب

Senedinin herhangi bir yerinde râvi sayısı bire düşen hadis.

Sözlükte "vatanından uzakta yalnız ve tek başına kalan kimse; anlaşılması güç, yadırganan söz" anlamına gelen garîb kelimesi terim olarak sened veya metin yönünden tek kalmış, yahut benzeri başka râviler tarafından rivayet edilmemiş hadis demektir.

Garîb ile ferd* hadisler arasında ortak olan tek kalış (teferrüd, infirâd) kavramını dikkate alan bazı âlimler bu iki terimin eş anlamlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu durumda mutlak garîb ile mutlak ferd, nisbî garîb ile de nisbî ferd eş anlamlı olur. Fakat birçok hadis âlimi, az veya çok kullanılma açısından ferd ile garîb arasında fark gördükleri için garîb terimini çok defa belli bir şeyle kayıtlanan nisbî ferd hakkında, ferd terimini ise herhangi bir şekilde kayıtlanmayan mutlak ferd hakkında kullanırlar. Ancak bu farklılık kelimelerin birer terim olarak kullanılışı bakımından olup bunlardan türeyen fiillerin kullanılışında bir anlam farkı gözetmezler. Bu sebeple “mutlak ferd” veya “nisbî ferd” de denilen garîb hadisle ilgili olarak, “Bu hadiste falan teferrüd etmiştir” veya, “Bu hadis falan sebebiyle garîb olmuştur” derken aynı anlamı kastederler.

Garîb hadis, isnad zincirinde râvisinin teke düştüğü (teferrüd) tabakaya nisbetle iki kısma ayrılır. 1. Mutlak garîb (mutlak ferd). Garâbetin senedin aslında yani sahâbî râvide meydana geldiği hadistir. 2. Nisbî garîb (nisbî ferd). Garâbetin senedin aslında değil devamında meydana geldiği hadistir. Nisbî diye nitelendirilmesi, teferrüdün belirli bir şahsa nisbetle meydana gelmesi dolayısıyladır. Nisbet edildiği durumlara göre birçok türü bulunan teferrüdü dört grupta toplamak mümkündür, a) Yalnız bir sikanın teferrüdü. “Bu hadisi sika falandan başka hiç kimse rivayet etmemiştir” gibi ifadelerle anlatılmak istenen budur, b) Belli bir râvinin belli bir râviden teferrüdü. “Bu hadisin rivayetinde falan râvi falan râviden teferrüd etmiştir” derken bu duruma işaret edilir, c) Bir şehir veya bölge halkının belli bir râviden teferrüdü. “Bu hadisin rivayetinde Mekkeliler teferrüd etmiştir” gibi. d) Bir şehir veya bölge halkının başka bir şehir veya bölge halkından teferrüdü. Bu husus, “Hadisin rivayetinde Basralılar Medineliler’den teferrüd etmiştir” gibi sözlerle belirtilir.

Bezzâr’ın ei-Müsned’inde ve Taberâ-nî’nin el-Mu’cemü’l-evsaṭ’ında bolca örnekleri bulunan garîb hadislerin sıhhat durumuna gelince, hadiste sadece garabetin bulunması o hadisin sıhhatini yok etmez. Çünkü hadisin sıhhati öncelikle râvisinin güvenilir olup olmamasına bağlıdır. Bu sebeple garîb bir hadis, rivayetinde teferrüd eden râvisinin adalet ve zabt yönünden bulunduğu dereceye göre sahih, hasen veya zayıf olabilir. Bununla birlikte râvinin bir hadisin rivayetinde yalnız kalması, hata ve yanlış yapma ihtimalini arttıran ve râviye karşı güvensizlik doğuran önemli bir etkendir. Nitekim garîb hadisler, taşıdıkları zayıflık ve gizli kusurlar (illet) sebebiyle genellikle sahih değildirler. Bundan dolayı hadis âlimleri garîb hadis rivayetine rağbet etmemiş, hatta buna karşı çıkmışlardır. İbrahim en-Nehaî, “Selef hadisin ve sözün garibinden hoşlanmazdı” demiş; Ebû Yûsuf, “Garîb hadisin ardına düşen yalancı olur” hükmünü vermiştir. İmam Mâlik de ilmin kötüsünün garîb, iyisinin halk tarafından rivayet edilen zâhir (meşhur) olduğunu söylemiştir. Bu konuda Ahmed b. Hanbel görüşünü, “Garîb hadisleri yazmayın; çünkü bunlar münker rivayetlerdir ve çoğu zayıf râvilerden gelmektedir” şeklinde ifade etmiştir.

Hadis âlimleri garîb hadislerin tesbitine önem vermişler ve bu konuda müstakil eserler yazmışlardır. Ebû Davud’un (ö. 275/889) et-Teferrüd fi’s-sünen, Muhammed b. Muzaffer b. Mûsâ el-Bezzâz’ın Ġarâ’ibü eḥâdîṣi Şu’be (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 506/1, birinci kısım; Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 94/1, vr. la-15b; nr. 124, vr. 124a-152b), Dârekutnî’nin Ġarâ’ibü Mâlik, Ebû Abdullah İbn Mende’nin Ġarâ’ibü Şu’be, İbnü’l-

Kayserânî'nin Etrafü'l-ġarâ'ib ve'l-efrâd (GAL, I, 436; Suppl, I, 603) ve Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî'nin el-Eḥâdîs̱ü's-sıḥâḥu'l-ġarâ'ib adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-'Arab, "garîb" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1086-1088; Hâkim, Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs, s. 94-96; Hatîb, el-Kifâye (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 223-226; İbnü's-Salâh, Mukaddime, Beyrut 1398/1978, s. 136; Tîbî, el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs, Beyrut 1985, s. 51; Tecrid Tercemesi, I, 109, 308; Sehâvî, Fethu'l-mugis, Kahire 1388/1968, III, 28-56; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, Kahire 1385/1966, II, 180-187; Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, Kafvü'l-eser fî safvi 'ulûmi'l-eser (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 47-48; Ali el-Kârî. Şerhu Nuhbeti'l-fiker, İstanbul 1328, s. 36-37; Cemâleddin el-Kâsımî, Kavâ'idü't-tahdîs (nşr. M. Behçet el-Baytâr), Dımaşk 1380/1961, s. 125; Brockelmann, GAL, I, 436; Suppl., I, 603; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 113; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-nazar, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 180-181; Talât Koçyiğit, Hadis Istılâhları, Ankara 1980, s. 114-115; Nûreddin Itr, Menhecü'n-nakd, Dımaşk 1401/1981, s. 396-402; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 190-193; M. Accâc el-Hatîb, el-Muhtasarü'l-vecîz fî 'ulûmi'l-hadîs, Beyrut 1407/l 987, s. 168-171; Mahmûd et-Tahhân, Teysîru mustalahi'l-hadîs, Riyad 1407/1987, s. 28-31.

Salahattin Polat

G. FERD الفرد

Senedinin bir yerinde râvi sayısı teke düşen hadis için kullanılan terim.

Arapça bir kelime olan ferd (çoğulu efrâd) sözlükte "tek, yegâne, eşi olmayan" anlamına gelir. Terim olarak senedinin herhangi bir yerinde râvi sayısı teke düşen veya senedindeki yahut metnindeki bir özellik açısından başka rivayetlerden farklı olan hadisi ifade eder. Senedin bir yerinde râvinin tek kalmasına teferrüd ve infirâd denir. Şâz ve münker hadislerin tarifinde daha güvenilir râviye muhalefet etme esasını değil teferrüdü esas alan âlimlere göre şâz ve münker terimleri ferd ile eş anlamlıdır. Ferd ile garîbi eş anlamlı sayanlar olduğu gibi ferd terimini ferd-i mutlak için, garîb terimini ferd-i nisbî için kullananlar da vardır. Hicretin ilk asırlarında haber-i vâhidin ferd anlamında kullanıldığı da olmuştur (Şâfiî, s. 408 vd.). Hâkim en-Nîsâbûrî ferd hadisleri anlatırken sadece ferd-i nisbîden söz etmektedir. Senedin herhangi bir yerinde râvinin tek kalış şekline göre hadis ferd-i mutlak ve ferd-i nisbî olmak üzere ikiye ayrılır.

Ferd-i Mutlak. İbn Hacer'e göre râvinin tek kaldığı kısım senedin aslı, menşei veya müntehâsı denilen sahâbe ve tabiîn tarafında bulunursa buna ferd-i mutlak, orta kısımlarında bulunursa buna da ferd-i nisbî denir. Şunu özellikle belirtmek gerekir ki bütün sahâbîlerin tenkid dışı bırakılması (udûl) görüşünde olan âlimler, onların Hz. Peygamber'den tek başlarına rivayet ettikleri hadisleri ferd kabul etmemişlerdir (Tehânevî, II, 1087). Âlimlerin birçoğu, hadisin kaynağı olan sahâbeden tek râvi kanalı ile alınan rivayetlerin mutlak ve gerçek ferd sayılacağı,

hadisin daha sonraki yüzyıllarda şöhret bulması halinde bile bunun değişmeyeceği, ancak senedin diğer kısımlarındaki teferrüdün nisbî kabul edileceği görüşünü benimsemişlerdir. Bir tâbiî sahâbîden olan rivayetinde tek kalıyorsa o hadisi Hz. Peygamber'den nakleden başka bir sahâbî bulunsa da bu durum rivayetin ferd-i mutlak olmasını değiştirmez. Buna örnek olarak Ebû Hüreyre'den sadece Ebû Salih es-Semmân'ın, ondan da sadece Abdullah b. Dînâr'ın rivayet ettiği ve böylece senedin iki yerinde teferrüdün meydana geldiği, "İman yetmiş (veya altmış) küsur özellikten ibarettir" (Buhârî, "îmân", 3; Müslim, "îmân", 58) meâlindeki hadis verilebilir. Bazı âlimler İbn Hacer'in tarifinin aksine, senedin neresinde olursa olsun herhangi bir râvinin kendi üstündeki râviden tek başına rivayet ettiği hadisi ferd-i mutlak saymışlardır. Senedin bir yerinde tek kalan râvinin bir sonraki tabaka için o hadisin yegâne mesnedi olacağı göz önünde bulundurulduğunda bu görüşün ferd-i mutlak terimiyle anlatılmak istenen mânaya daha uygun düştüğü söylenebilir.

Ferd-i Nisbî. Râvinin herhangi bir yönden tek kalması veya diğerlerinden farklı olması demektir. Bunun en çok görülen şekillerinden biri, hadisi sadece bir şehir veya ülke halkının rivayet etmesidir. Bir şehre yerleşmiş olan râvinin yalnız orada rivayette bulunması sebebiyle ancak o bölgede bilinen ve "Şamlılar'ın hadisi, Hicazlıların hadisi" gibi ifadelerle anılan hadisler ortaya çıkmıştır. Bunlara "efrâdü'l-büldân" denilir. Bu rivayetlerdeki teferrüd, bir şehir halkının diğer bir şehir halkından duymasıyla olabileceği gibi bir belde mensubunun veya halkının bir kişiden rivayetiyle de meydana gelebilir. Bazı beldelerin ferd rivayetlerinden örnekler veren Hâkim en-Nîsâbûrî, Hz. Ali'nin Resûlullah adına kurban kestiğine dair hadisin bütün râvilerinin Kûfeli olduğunu söylemektedir (Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, s. 97). Değişik kültür merkezlerinde duyulan hadislerin bu bölgelere göre toplanıp tasnif edilmesiyle meydana gelen hadis mecmualarına "büldâniyye" adı verilmiştir.

Ferd-i nisbînin diğer bir şekli, bir hadisi meşhur bir muhaddisten sadece bir râvinin rivayet etmesidir. Abdullah b. Mes'ûd Hz. Peygamber'e en büyük günâhın ne olduğunu arka arkaya üç defa sormuş ve ondan sırasıyla şu cevapları almıştır: "Seni yaratan Allah'a ortak koşman, çocuğunu öldürmen, komşunun hanımı ile zina etmendir". Bu hadisi Süfyân es-Sevrî'den sadece Abdurrahman b. Mehdî rivayet etmiştir (Hâkim, s. 100). Bu hadisin başka isnadları bulunsa bile Süfyân es-Sevrî'den yalnız bir kişinin rivayet etmesi o rivayetin ferd-i nisbî sayılması için yeterli sebeptir.

Bunlardan başka bir hadisin râvilerinden sadece birinin sika olmasıyla yahut bir râviden yalnız bir râvinin rivayette bulunmasıyla da ferd-i nisbîlik meydana gelir. Bunların her birinde teferrüd yalnız bir açıdan bulunduğu için hadisin başka rivayetlerinin ve isnadlarının olması onun ferd-i nisbî diye adlandırılmasına engel teşkil etmez.

Teferrüd terimi her zaman râvinin tek kalması anlamında kullanılmamıştır. Bazan bir râvinin rivayetinin sened veya metnindeki bir değişiklik, eksiklik ve fazlalık açısından diğer râvilere muhalefeti de teferrüd terimiyle ifade edilmiş ve böyle rivayetlere ferd-i muhâlif adı verilmiştir.

Hadis usulü âlimleri, bir rivayetin ferd özelliği taşımasını onun sağlamlığı açısından mahzurlu görmemişlerdir. Nitekim Buhârî ile Müslim eserlerine 200 kadar ferd ve garîb hadisi almışlar, bazı âlimler de bu rivayetleri Efrâdü'ṣ-Ṣaḥîḥayn veya Ġarâʾibü'ṣ-Ṣaḥîḥayn adıyla bir araya getirmişlerdir. Şunu da belirtmek gerekir ki bir hadisin ferd olduğunu söyleyen kimse, o hadisin

başka bir tariki ve râvisi bulunmadığını ileri sürmüş olmaktadır. Ancak sahasında ne kadar otorite olursa olsun bir muhaddisin ferd olduğunu iddia ettiği bir hadisin bütün senedlerini bilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı ferd olduğu belirtilen bir haberin başka kaynaklarda değişik senedlerini elde etme ihtimali daima mevcut olduğundan böyle bir iddia her zaman tartışmaya açıktır.

Ferd terimi hadis usulünde sadece hadisin sıfatı olarak değil aynı zamanda bir râvinin başka kimselerde rastlanmayan adının, künye veya lakabının sıfatı olarak da kullanılır; bunlara "ferd mine'l-esmâ, ferd mine'l-künâ, ferd mine'l-elkāb" denir. Ferd isimlere Enced b. Üceyyân, ferd künyelere Ebü'l-Ubeydeyn, ferd lakaplara da Sefîne örnek verilebilir.

Ferd hadisleri bir araya toplayan çalışmaların belli başlıları şunlardır: 1. Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Efrâdü'l-büldân (Sehâvî, I, 208). Bu eser muhtemelen, onun sadece bir bölgede rivayet edilmiş hadisleri topladığı söylenen ve et-Teferrüd fi's-sünen adıyla da anılan kitabıdır. 2. Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, el-Mefârîd ʿan Resûlillâh ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem. Kırk beş sahâbî ile on bir tâbiînin Hz. Peygamber'den tek başlarına rivayet ettikleri muhtelif konulara dair 114 hadisi ihtiva etmekte olup Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey' tarafından yayımlanmıştır (Dâhiye 1405/1985). 3. Dârekutnî, el-Fevâʾidü'l-efrâd (eṭrâf). Kahire ve Dımaşk'ta nüshaları bulunan eseri (Sezgin, I, 208) İbnü'l-Kayserânî etraf tertibine koymuş ve buna el-Eṭrâf li'l-efrâd li'd-Dâreḳuṭnî (Etrâfü'l-ġarâʾib ve'l-efrâd) adını vermiştir (Nüshaları için bk. ETRÂF). 4. İbn Şâhîn, el-Eḥâdîs̱ü'l-efrâd (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 90/3). 5. Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Humeyd b. Ruzeyk ed-Dellâl el-Bağdâdî, el-Efrâdü'l-ġarâʾib (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 94, vr. 252-258; ayrıca bk. Sezgin, I, 220). 6. İbn Şâzân el-Bağdâdî, el-Efrâd (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 37, vr. 79-84; nr. 90, vr. 21-38). Bezzâr'ın el-Müsned'i ile Taberânî'nin Muʿcem'lerinde pek çok ferd hadis bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "frd" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1086-1088; Buhârî, "Îmân", 3; Müslim, "Îmân", 58; Şâfiî, er-Risâle, s. 408 vd.; Hâkim, Maʿrifetüʿ'l'ulûmi'l-ḥadîs̱, s. 92-103; Hatîb., el-Kifâye (nşr. M. el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 223 225; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1398/1978, s. 41-42; Tîbî, el-H̱ulâṣa fî uṣûli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1985, s. 51; İbn Hacer., Hadîs Istılahları Hakkında Nuhbetü'l-fiker Şerhi (trc. Talât Koçyiğit), Ankara 1971, s. 31-32; Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱. I, 208, 219-223; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʾidü't-taḥdîs̱ (nşr. M. Behçet el-Baytâr)., Dımaşk 1353/1935, s. 109; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 181; Sezgin, GAS, I, 208, 210, 213, 220, 230; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 108-110; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 56-57; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 92-95; Robson, "Tradition from Individual", JSS, IX (1964), s. 327-340; A. Schaade, "Ferd", İA, IV, 554; H. Fleisch, "Fard", El2 (İng.), II, 789-790.

Selahaddin Polat

H. İ‘TİBAR (الاعتبار)

Ferd veya garîb bir hadisin başka yollardan rivayet edilip edilmediğinin araştırılması anlamında hadis terimi.

Sözlükte “bir halden başka bir hale geçmek, gizli bir şeyi açığa çıkarmak, bir şeyi incelemek” gibi anlamlara gelen i‘tibâr kelimesi, hadis terimi olarak ferd veya garîb olduğu düşünülen bir hadisin başka bir isnadla rivayet edilip edilmediğinin araştırılmasıdır. Bu araştırmaya sebr adı da verilir (Süyûtî, s. 153). İ‘tibar ile eş anlamlı olarak istişhâd da kullanılmıştır. Araştırma sonucu bulunan aynı lafızlı veya benzer anlamlı rivayete mütâbi‘ / tâbi‘ yahut şâhid denildiği gibi rivayet lafız ve mâna olarak aynı ise ikinci rivayete mütâbi‘, yalnız anlam açısından aynı ise şâhid de denmiştir. Mütâbi‘ kelimesi, araştırma sonucunda tesbit edilen hadisin râvisini de ifade eder. İ‘tibar, hadislerin delil olarak kullanılması veya bir hükmü desteklemesi açısından önem taşımaktadır. Bu işlem genellikle, rivayetleri tek başına delil sayılmayan zayıf râvilerin hadislerini takviye amacıyla yapılır. Râviler için söylenen “yüktebü hadîsühû li’l-i‘tibâr” (hadisi itibar için yazılabilir), “yu‘teberu bih” (hadisi itibar için alınabilir) gibi tabirler de söz konusu râvinin teferrüd ettiği hadisin tek başına delil olamayacağını ve başka tariklerden rivayet edilip edilmediğinin araştırılması gerektiğini belirtir. Yalan söylemek ve çok yanılmak gibi sebeplerle metrûk olan râvilerin hadisleri ise başka rivayetleri desteklemek üzere kullanılmaz. İ‘tibara konu olan hadisin mütâbi‘ veya şâhidinin tesbit edilmesine, diğer bir ifadeyle araştırmaya konu olan hadisi destekleyen başka bir rivayetin bulunmasına mütâbaat adı verilir. İ‘tibar sonucunda bulunan rivayet asıl rivayetle ilk râvisinde müştereklik arzediyorsa buna tam mütâbaat, daha sonraki râvilerden birinde müştereklik söz konusu ise nâkıs mütâbaat denir.

İ‘tibarın bilinen bütün hadis kitaplarının taranmasıyla yapılması esastır. Ancak bu eserlere ulaşmak ve her ferd hadis için bir delil buluncaya kadar kitaplara kaydedilmiş bütün hadisleri incelemek hemen hemen imkânsız olduğundan herhangi bir hadise ferd veya garîb hükmü vermenin de izâfî olacağı tabiidir. Bundan dolayı ferd veya garîb hadisi destekleyen başka bir rivayet bulunamazsa bu durum belirtilmeli, kendisine destek aranan hadis için ferd veya garîbdir şeklinde kesin bir hüküm verilmemelidir. Nitekim muhaddisler böyle durumlarda, “Lâ na‘rifühû illâ min hâze’l-vech” (biz bu hadisin bundan başka bir rivayetini bilmiyoruz) gibi kesinlik taşımayan ifadeler kullanmışlardır. Hadislerin henüz tam olarak toplanmadığı ilk dönemlerde i‘tibar işleminin şifahî rivayetlerin gözden geçirilmek suretiyle yapıldığı da olmuştur.

Teferrüd hadis râvilerinden hangisinin tabakasında ise o tabakada hadisi rivayet eden başka bir râvinin bulunup bulunmadığına bakılır; o tabakadan bir rivayet bulunamazsa sırasıyla hadisin ilk kaynağına doğru her tabakada bu işlem sürdürülür. Herhangi bir tabakada hadisi rivayet eden başka bir râvi tesbit edilirse hadisin mütâbi‘ ve şâhidi bulunmuş olur. Meselâ Şâfiî el-Üm’de (II, 94) Mâlik-Abdullah b. Dînâr - İbn Ömer isnadı ile, “Ay yirmi dokuz gündür. Hilâli görmedikçe oruç tutmayınız, yine hilâli görmedikçe bayram etmeyiniz. Eğer ufkunuz bulutlanmış olursa sayıyı otuza tamamlayınız” meâlinde bir hadis nakletmiş, bazıları Şâfiî’nin bu hadisi Mâlik’ten rivayette teferrüd ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bu iddia üzerine yapılan i‘tibar işlemi sonucunda Buhârî’nin bu hadisi aynı lafızlarla Mâlik’ten Abdullah b. Mesleme el-Ka‘nebî rivayetiyle naklettiği tesbit edilmiştir (Buhârî, “Ṣavm”, 11; Beyhakī, s. 205).

İ‘tibar sonucu elde edilen hadisin sahih veya hasen olması zorunluluğu yoktur; bazı zayıf hadislerin de mütâbi‘ veya şâhid olarak değerlendirilmesi mümkündür. Esas itibariyle bir hadis sırf ferd veya garîb oluşu yüzünden zayıf sayılamayacağı gibi ferd veya garîb olması bir hadisin sahih olmasına engel değildir. Ancak muhaddisler, ihtiyatlı davranmanın bir gereği olarak i‘tibar prensibini güvenilir râvilerin rivayetleri için de kullanmışlar ve bir hadisin sıhhatini eğer varsa bir başka isnadla güçlendirmeye çalışmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA:

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿabr” md.; Buhârî, “Ṣavm”, 11; Şâfiî, el-Üm, Beyrut 1393, II, 94; Beyhakī, Beyânü ḫaṭaʾi men aḫṭaʾe ʿaleʾş-Şâfiʿî (nşr. Şerîf Nâyif), Beyrut 1402/1983, s. 205; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 82-85; Tecrid Tercemesi, I, 114-119; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1403/1983, I, 207-211; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1379/1959, s. 153-156; Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 45-46; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 174-175, 334-336, 404-405; Nûreddin Itr, Menhecü’n-naḳd fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1401/1981, s. 394-395; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 110-112.

Salahattin Polat

İ. MÜTÂBAAT / MÜTÂBÎ (المتابعة)

Ferd veya garîb olduğu sanılan bir hadisin başka isnadlarla nakledildiğinin ortaya çıkması anlamında hadis terimi.

Sözlükte “peşinden gitmek, uymak, takip etmek” anlamındaki teba‘ kökünden türeyen mütâbaat kelimesi terim olarak “ferd veya garîb olduğu sanılan bir hadisin râvisine, hadisi tahrîc edilmeye elverişli başka bir râvi tarafından muvâfakat edilmesi ve hadisin aynı şeyhten yahut senedin daha üst kısmında yer alan başka bir râvisinden benzer ifadelerle nakledilmesi” demektir. Hadisin başka tariklerden gelen bir rivayetinin bulunup bulunmadığını araştırma işine de “i‘tibar” denilmektedir. Araştırma sonucunda başka tarikten gelen bir veya birden çok rivayet bulunmuşsa bu durumda ferd yahut garîb hadis için mütâba‘ aleyh, teferrüd eden râviye mütâba‘, başka tariklerden geldiği görülen hadis ve onun râvisi için de mütâbi‘ (tâbi‘) terimleri kullanılır. Bir kusuru bulunan haberin bu kusurunu gideren bir başka habere âdıd da denir. Mütâbi‘ ve tâbi‘ kelimeleri hem râvinin hem hadisin sıfatlarıdır. Mütâbaat ile şâhid terimi arasında fark bulunup bulunmadığı ve bunun ne tür bir fark olduğu konusunda ihtilâf edilmiştir. İ‘tibar sonucu bulunan hadis lafız bakımından mütâba‘ ile aynı ise buna mütâbaat, mâna bakımından ona benziyorsa şâhid deneceği görüşünde olanlar bulunduğu gibi bunun tam aksi görüşü savunanlar, hatta ikisinin eş anlamlı kabul edildiğini söyleyenler de vardır. İbn Hacer el-Askalânî hadis aynı sahâbîden rivayet ediliyorsa bunun mütâbaat, farklı sahâbîden geliyorsa şâhid olduğunu belirtir.

Mütâbaat ile şâhidin birbirinin yerine kullanılmasından kaynaklanan karışıklığı gidermek için Emîr es-San‘ânî mütâbaatı dörde ayırarak izah etmektedir. Buna göre başka tariklerden de

geldiği görülen hadis teferrüd eden râvinin hocasından ise “el-mütâbaatü’t-tâmme”, hadisin menşeine daha yakın bir râviden ise “el-mütâbaatü gayri tâmme”dir. Aynı konudaki hadis başka bir sahâbîden nakledilmişse buna şâhid denir. Şâhid de “şâhid bi’l-lafz” ve “şâhid bi’l-ma‘nâ” olmak üzere ikiye ayrılır (Tavżîḥu’l-efkâr, II, 14). Ancak geçmişte kullanım farkından doğan problemleri sonradan yapılacak düzenlemelerle ortadan kaldırmak mümkün olmadığından Emîr es-San‘ânî’nin bu ayırımı da mütâbaat ve şevâhid konusundaki karışıklığı çözmemiştir. İbnü’s-Salâh ᶜUlûmü’l-ḥadîs̱’inde (s. 82) “i‘tibar, mütâbaat ve şevâhid” başlığı altında i‘tibarı mütâbaat ve şâhidin bir çeşidi veya benzeri gibi göstererek kavram karışıklığına sebep olmuş, ardından gelen bazı hadis usulcüleri de onun bu başlığını aynen alarak karışıklığı sürdürmüşlerdir. Halbuki i‘tibar, mütâbaat ve şâhidin bir çeşidi veya benzeri değil bunları araştırıp bulma işinin adıdır (Emîr es-San’ânî, II, 11-13).

Mütâbaat terimine ilk defa İbnü’s-Salâh, İbn Hibbân’dan nakiller yaparak temas etmişse de (ᶜUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 82-83) daha önce İbn Ebû Âsım el-Âḥâd ve’l-mes̱ânî adlı eserinde mütâbaat ve şevâhidden söz etmiştir. Hadis kaynaklarında pek çok örneği bulunmakla birlikte muhaddisler mütâbaata genellikle, Süfyân b. Uyeyne > Amr b. Dînâr > Atâ b. Ebû Rebâh > Abdullah b. Abbas senediyle nakledilen ve Hz. Peygamber’in eşi Meymûne’nin hizmetçisi bir hanıma zekât olarak verilmiş, ancak öldüğü için terkedilmiş bir koyun leşine rastladıktan sonra Resûl-i Ekrem’in, “Derisini alıp tabaklasaydınız” dediğini bildiren hadisi (Müslim, “Ḥayıż”, 100-104) örnek gösterirler. Konuya dair rivayetler incelendiğinde hadisi Süfyân b. Uyeyne dışında İbn Cüreyc’in de Amr b. Dînâr’dan aynı tarikle naklettiği görülür (Ebû Dâvûd, “Libâs”, 38; Nesâî, “Ferᶜ ve’l-ᶜatîre”, 4-5). Burada İbn Cüreyc’in rivayeti Süfyân b. Uyeyne rivayetinin mütâbiidir. Mütâbi‘ rivayet, ferd hadisin râvisinin akranı olan aynı hocadan nakledilirse buna “el-mütâbaatü’t-tâmme” adı verilir. Aynı hadisi Üsâme b. Zeyd el-Leysî de senedin daha sonraki kısmında yer alan Atâ b. Ebû Rebâh’tan, “Derisini yüzüp ve tabaklayıp yararlansanız” şeklinde bir metinle nakletmiştir. Bu durumda rivayet, senedin menşeine daha yakın yerdeki başka bir hocadan farklı bir râvi tarafından nakledildiği için “el-mütâbaatü’l-kāsıra” (gayri tâmme) olarak isimlendirilir. Bir hadisi ferd ve garîb olmaktan kurtaran mütâbaat ve şâhidin sahih olması şart olmayıp çok zayıf olmaması yeterlidir. Râviler değerlendirilirken muhaddislerin kullandığı “Hadisleri ihticâc için yazılır” ve, “Hadisleri i‘tibar için yazılır” gibi ifadelerle hadisi sahih olmamakla birlikte i‘tibarda kullanılabilecek değerde olan râviler kastedilir.

BİBLİYOGRAFYA:

Müslim, “Ḥayıż”, 100-104; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 38; Nesâî, “Ferᶜ ve’l-ᶜatîre”, 4-5; İbnü’s-Salâh, ᶜUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 82-85; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 90-93; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 70-72; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 240-245; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 241-245; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü’s-selefiyye), II, 11-15; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâᶜidü’t-taḥdîs̱, Beyrut 1399/1979, s. 128-129; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma’rife), s. 211-212; Tecrîd Tercemesi, Mukaddime, s. 114-119; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâᶜid fî ᶜulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh

Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 45-46; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 174-175; Salahattin Polat, "İ'tibar", DİA, XXIII, 455.

Salahattin Polat

J. ŞÂHİD (الشاهد)

Ferd veya garîb bir hadisin başka bir isnadla gelen rivayeti anlamında hadis terimi.

Sözlükte şâhid "bir olayın meydana gelişini gören kimse, tanık" anlamındadır. Tek bir isnadla gelen ferd veya garîb bir hadisin başka bir isnadla gelip gelmediğinin araştırılması (i'tibar) sonucunda ikinci bir isnadla da geldiği belirlenirse hem bu ikinci rivayete hem de onun râvisine şâhid, böyle bir rivayeti delil olarak zikretmeye istişhâd denir. Şâhid terimiyle yakın anlamda, bazan da aynı mânada kullanılan bir diğer terim mütâbi'dir. Bu iki terimin anlamları hakkında muhaddislerden farklı görüşler nakledilmiştir. 1. İ'tibar neticesinde bulunan rivayetin lafzı ferd veya garîb hadisin aynı ise ona mütâbi', lafızları farklı olmakla birlikte anlam bakımından benzer ise şâhid adı verilir. Mütâbie "şâhid bi'l-lafz", diğerine "şâhid bi'l-ma'nâ" diyenler de vardır. 2. Şâhid ve mütâbi' eş anlamlıdır ve birbirlerinin yerine kullanılabilir. 3. Her iki rivayet aynı sahâbîden geliyorsa buna mütâbi', farklı sahâbîlerden geliyorsa şâhid denir. 4. İ'tibar sonucu bulunan hadis, teferrüd eden râvinin akranı bir râvi tarafından aynı hocadan nakslediliyorsa mütâbi', senedin kaynağına daha yakın bir hocadan nakslediliyorsa şâhid adını alır. Birinciye "el-mütâbaatü't-tâmme", ikinciye "el-mütâbaatü'l-kāsıra" (nâkısa, gayr-ı tâmme) diyenler de vardır. Hadisin garîb veya ferd olmaktan kurtulabilmesi için şâhid durumunda olan rivayetin sahih olması şart değildir ve usulcülerin tabiriyle i'tibara (istişhâda, mütâbaata) lâyık görülmesi yeterlidir. Fakat ileri derecede zayıf olmamalıdır; çünkü i'tibardan maksat ferd hadisin zayıflığını gidermek değil onu ferd olmaktan (teferrüd) kurtarmaktır. Bir kişinin tek şeyhi veya tek râvisi varsa o rivayet hakkında herhangi bir yargıda bulunmadan şâhid veya mütâbiin araştırılmasına devam edilir (bk. MÜTÂBAAT).

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1398/ 1978, s. 38-40; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 90-93; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, Beyrut 1975, s. 36-37; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, s. 240-245; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/ 1966, I, 241-245; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-selefiyye), II, 11-15; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 45-46; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱, Beyrut 1399/1979, s. 128-129; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 211-212; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 114-119.

Salahattin Polat

4. SIHHAT DERECESİNE GÖRE

A. SAHİH (الصحيح)

Sağlam kabul edilmesi için gerekli şartları taşıyan ve dinî konulardadelil olarak kullanılan hadis, bu hadisleri toplayan kitap türü.

Sözlükte "sıhhatli ve sağlam" anlamına gelen sahîh kelimesi, terim olarak adâlet ve zabt sahibi râvilerin kendileri gibi adâlet ve zabt sahibi râvilerden muttasıl bir senedle rivayet ettikleri şâz ve muallel olmayan hadisi ifade eder. Sahih kelimesi ceyyid, müstakim, sâbit, nebîl, sâlih ve mahfuz ile birlikte hadis çeşitleri arasında en üstün derecede bulunan hadisin adı olmuştur. Terim "sahîhun" (sahihtir) şeklinde kullanıldığı gibi zaman içinde sahih olmamaya işaret etmek üzere "lâ yesıhhu, lem yesıhha, leyse bi-sahîhin" (sahih değildir) şeklinde de kullanılmıştır.

I. yüzyılın ortalarında (623 başları) hadis uydurma faaliyetlerinin başlamasından sonra muhaddisler, hadislerin sahihlerini sahih olmayanlarından ayırmak için bir yandan sened tetkiki yaparken diğer yandan sağlam hadislere sahih kelimesi veya bu anlama gelen çeşitli ifadelerle işaret etmişlerdir. Tâbiîlerden Rebî' b. Heysem'in hadislerin bir kısmının gün ışığı gibi aydınlık olup sıhhatlerinin hemen anlaşıldığını, bir kısmının ise gece karanlığına benzediğini söylemesi (Fesevî, II, 564), İbrâhim en-Nehaî'nin hadisi dinledikten sonra amel edilecek kısmını (sahihini) alıp geri kalanını terkedeceğini belirtmesi (a.g.e., II, 607), sahih hadisi araştırma faaliyetinin I. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başladığını göstermektedir. Süfyân es-Sevrî'nin hadisi amel etmek, araştırmak veya uydurma olup olmadığını anlamak için aldığını söylemesi, Mâlik b. Enes'in hadisin sahihi ile sakīmini iyi bildiğini ve sadece sahih olanını rivayet ettiğini bildirmesi (Zehebî, VIII, 73, 95), Abdullah b. Mübârek'in hadisin sahihini sakīminden ayırmak amacıyla çalışmak gerektiğini ifade etmesi (a.g.e., VIII, 403), Abdurrahman b. Mehdî'ye hadislerin sahihini sakīminden nasıl ayırdığının sorulması (İbn Receb, I, 199) gibi hususlar, sahih teriminin II. (VIII.) yüzyıl boyunca kullanıldığını ve sahih hadisleri araştırmaya önem verildiğini ortaya koymaktadır. Ancak sahih hadiste bulunması gereken şartlardan ilk defa İmam Şâfiî söz etmiş, hadisi rivayet eden kişinin dindar ve güvenilir olması, doğrulukla tanınması, rivayet ettiğini iyi bilmesi, hadisin lafızlarında yapılacak değişikliğin sebep olacağı anlam kaymalarını farkedebilmesi, bunun farkına varacak seviyede değilse hadisi lafızla rivayet etmesi gerektiğini söylemiştir. Ayrıca râvi ezberden rivayet ediyorsa hâfızası sağlam, kitaptan rivayet ediyorsa yazdığını iyi muhafaza eden biri olmalı, güvenilir râvilerin Hz. Peygamber'den rivayet ettiklerine muhalefet etmemeli, işitmediği hadisleri naklederek tedlîs yapmamalı, kendisinden önceki râviler de aynı şekilde rivayet ederek hadis Resûl-i Ekrem'e veya ondan sonraki tabakalara kesintisiz biçimde ulaşmalıdır (er-Risâle, s. 369-372). Haber-i vâhidin delil sayılabilmesi için gerekli görülen bu şartların lafızları farklı olsa da hadisi sahih kılan şartlarla aynı olduğu yapılan araştırmalarla ortaya konmuştur. III. (IX.) yüzyılda Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Zühlî ve Hattâbî hadisin sahih kabul edilebilmesi için senedinin muttasıl, râvilerinin güvenilir olması gerektiğini söylemişler (Hattâbî, I, 6; Hatîb el-Bağdâdî, I, 93, 103), Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve Tirmizî de sahih terimini sıkça kullanmışlardır.

Farklı dönemlerde yaşayan âlimler sahih hadiste şu beş şartın bulunması gerektiğini ifade etmiştir: 1. Râviler adâlet sahibi yani müslüman, akıl-bâliğ, takvâ ve mürüvvet sahibi olmalıdır. Mürüvvet, râvinin saygın bir kişiliği bulunması ve kişiliğine zarar verecek davranışlardan uzak durması demektir. Hali ve kimliği bilinmediği için adâleti hakkında söz söylenemeyen kimselerin rivayetleri böylece sahih hadisin dışında tutulmuş olacaktır. 2. Râviler zabt sahibi olmalıdır. Râvinin dalgın olmaması, ezberden rivayet ediyorsa hadisi kusursuz bir şekilde ezberlemesi, kitaptan rivayet ediyorsa kitabını dikkatle yazması ve kontrol edip koruması, mâna ile rivayet ediyorsa hadis metninde değiştirdiği kelimelerin mânalarını iyi bilmesi ve bunları kullanırken hadisin mânasında herhangi bir değişikliğe yol açmaması gerekir. Böylece çok hata yapan, unutkan ve dalgın olan kimselerin rivayetleri sahihin dışında kalır. 3. Sened muttasıl olmalıdır. Senedin ilk râvisinden son râvisine kadar herhangi bir yerinde kopukluk bulunmamalıdır. Her râvi kendinden önceki râvi ile buluşup görüşmüş ve hadisi ondan almış olmalıdır. Bu şart ile senedi muttasıl olmayan muallak, münkatı‘, mu‘dal ve müdelles gibi hadis çeşitleri sahih hadisin dışında kalmış olmaktadır. 4. Hadis şâz olmamalıdır. Güvenilir râvinin kendisinden daha güvenilir râviye muhalif olarak rivayet ettiği hadis şâz olacağı için bu durumda daha güvenilir olan râvinin rivayeti sahih kabul edilir. 5. Hadis muallel olmamalıdır. Muallel, ilk bakışta sahih görünmekle birlikte konunun uzmanları tarafından incelendiğinde gizli bir kusuru ve illeti bulunan hadistir. Böyle bir hadis bu kusurun ortaya çıkmasıyla sahih olma vasfını kaybeder. Bu beş şartın bir hadiste bulunup bulunmadığı hususunda ortaya çıkan görüş ayrılıkları o hadisin sıhhati konusunda da farklı kanaatlere sebep olmaktadır. Zira bazı muhaddislerin âdil kabul ettiği bir râvi başka bir muhaddis tarafından cerhedilmişse o râvi üzerindeki görüş ayrılığı rivayet ettiği hadisin sahih veya zayıf kabul edilmesine yol açmaktadır.

Hadislerin sıhhati konusundaki görüş ayrılıklarının bir sebebi de sıhhat için aranan beş şartın bazı âlimler tarafından yeterli bulunmayıp ilâve şartlar ileri sürülmesi veya beş şarttan bir kısmının gereksiz görülmesidir. Nitekim Ebû Hanîfe’nin hadisin kıyasla çelişmesi halinde râvisinin fakih olmasını şart koştuğu nakledilir. Mu‘tezile’den Ebû Ali el-Cübbâî ile Ebü’l-Hüseyin el-Basrî ve Mu‘tezile’ye meylettiği söylenen İbrâhim b. İsmâil b. Uleyye, rivayetle şehâdetin aynı şey olduğunu ileri sürerek hadisin adâlet ve zabt sahibi en az iki râvisinin bulunması gerektiğini söylemişler, rivayetinde tek kalan sika râvinin hadisinin kabul edilemeyeceğini belirtmişlerdir (Tâhir el-Cezâirî, s. 69-70). Hâkim en-Nîsâbûrî’den de bu yolda bir görüş nakledilir (Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱, s. 62). Buhârî, hadisin sahih olabilmesi için râvilerin mutlaka görüşmüş olmaları gerektiğini şart koşarken Müslim aynı dönemde yaşamış olmalarını yeterli bulmaktadır. Sahih hadisi “senedi muttasıl, râvileri âdil olan hadis” diye tanımlayan Hattâbî bu iki şartı yeterli görmektedir (Meʿâlimü’s-Sünen, I, 6). Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî hadisin sahih olması için sika râvilerden rivayet edilmesini yeterli bulmaz, bunun yanında râvisinin hadis peşinde koşan, ilim meclislerinde çokça hadis dinleyen ve hadis müzakeresiyle tanınan biri olması gerektiğini söyler. Bunların dışında mâna ile rivayet eden râvinin hadisin anlamını iyi bilmesi, hadisi rivayet ettikten sonra ona aykırı şekilde amel etmemiş olması gerektiği de ileri sürülmüştür (Tecrid Tercemesi, I, 203-206). Ancak bu şartları eleştiren hadis âlimleri de vardır.

Hâkim en-Nîsâbûrî sahih hadisleri on sınıfa ayırmakta, bunlardan beşinin müttefekun aleyh, beşinin de muhtelefün fîh sahih olduğunu belirtmektedir. Ona göre müttefekun aleyh sahih

olanların en üstünü, senedinde yer alan râvilerin her tabakasında güvenilir en az iki râvi tarafından rivayet edilen hadistir. Daha sonra sırasıyla sahâbî râvisi tek olan, güvenilir tâbiî râvisi tek olan, tâbiîden sonraki tabakalarda sika râvisi bire düşen ve râvinin babası ve dedesi yoluyla kendisine ulaşıp sadece bu yolla bilinen hadisler gelir. Muhtelefün fîh sahih olanlar ise mürsel hadisler, güvenilir müdellis râvilerin, "Falandan işittim" demek suretiyle hadisi duyarak aldığını açıkça belirtmeden rivayet ettikleri hadisler, birçok güvenilir râvi tarafından müsned olarak nakledildikleri halde bir sikanın mürsel olarak rivayet ettiği hadisler, hâfız olmayan ve hadis konusunda uzman sayılmayan güvenilir kimselerin rivayet ettikleri hadisler ve sözüne güvenilir bid'at ehlinin rivayet ettikleri hadislerdir (a.g.e., I, 206-208; ayrıca bk. İbnü's-Salâh, s. 14).

Bir başka açıdan sahih hadis "sahîh li-zâtihî" ve "sahîh li-gayrihî" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sıhhat için gerekli bütün şartların kendisinde toplandığı hadise sahîh li-zâtihî denir. Adâlet vasfına sahip olduğu halde zabt açısından bazı eksiklikleri bulunan râvinin rivayet ettiği hadis, zabtı tam olan bir başka râvi tarafından rivayet edilip desteklenmek suretiyle sahih derecesine yükselirse buna sahîh li-gayrihî denir ki bu tür hadisin kaynaklarda pek çok örneği bulunmaktadır. Meselâ Tirmizî tarafından Ebû Küreyb > Abde b. Süleyman > Muhammed b. Amr > Ebû Seleme > Ebû Hüreyre > Hz. Peygamber tarikiyle tahrîc edilen, "Ümmetime zorluk verecek olmasaydım onlara her namazla birlikte diş fırçalamayı emrederdim" meâlindeki hadisin ("Ṭahâre", 18) senedinde yer alan Muhammed b. Amr'ın hâfıza bakımından zayıf olduğu nakledilmektedir. Bundan dolayı hadis sahih olmaktan çıkıp hasen mertebesine düşmüş, ancak aynı hadis, senedlerinde Muhammed b. Amr'ın yer almadığı tamamı adâlet ve zabt sahibi farklı râvilerden oluşan birer senedle Buhârî ve Müslim tarafından da tahrîc edilmiş (Buhârî, "Cumʿa", 8; Müslim, "Ṭahâre", 42), böylece Muhammed b. Amr'ın hata yapmış olma ihtimali ortadan kalkmış ve Tirmizî'nin naklettiği hadis sahîh li-gayrihî derecesine yükselmiştir.

Sahih hadis kitaplarındaki rivayetlerin sıhhat derecesi aynı değildir. Muhaddisler bunları, Buhârî ve Müslim tarafından rivayet edilmesini esas alarak en güvenilir olandan başlamak üzere yedi dereceye ayırmışlardır. 1. Buhârî ve Müslim'in ortaklaşa el-Câmiʿu's-ṣaḥîḥ'lerine aldıkları hadisler (müttefekun aleyh). 2. Buhârî'nin yalnız başına rivayet ettiği hadisler. 3. Müslim'in yalnız başına rivayet ettiği hadisler. 4. Kitaplarına almamış olsalar da Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olan hadisler. 5. Yalnız Buhârî'nin şartlarına uygun olan hadisler. 6. Yalnız Müslim'in şartlarına uygun olan hadisler. 7. Buhârî ve Müslim dışındaki hadis uzmanlarının sahih kabul ettiği hadisler.

Sahih hadisin yukarıda sayılan beş şartından râvileri ilgilendiren adâlet ve zabt vasıflarının her râvide aynı seviyede bulunması mümkün değildir. Özellikle zabt açısından râviler arasında farklılıklar görülebilir. Zabt yönü itibariyle daha düşük mertebede kalan râviler, zayıf derecesine düşmese bile rivayet ettikleri hadisler adâlet ve zabtı tam olan râvilerin hadisleriyle aynı seviyede değildir. Hadis âlimleri râvilerin bu yönünü göz önüne alarak senedleri değerlendirmişler, adâlet ve zabt bakımından en yüksek derecede olan râvilerin meydana getirdiği isnadlara "esahhu'l-esânîd" adını vererek en sahih hadislerin bu yolla ulaştığını belirtmişlerdir. Yahyâ b. Maîn'e göre A'meş > Nehaî > Alkame > Abdullah b. Mes'ûd > Hz. Peygamber; Ahmed b. Hanbel'e göre Zührî > Sâlim b. Abdullah > Abdullah b. Ömer > Ömer b. Hattâb > Hz. Peygamber; Buhârî'ye göre Mâlik b. Enes > Nâfi' > Abdullah b. Ömer > Hz.

Peygamber senediyle gelen rivayetler en sahih hadislerdir. Bunlardan başka ulaştığı sahâbîye ve yaygınlaştığı beldeye göre en sahih kabul edilen senedler de vardır (bk. İSNAD).

Hadis âlimleri, hadisin metninde şâz ve illetin bulunabileceğini dikkate alarak ve sadece senedin sıhhatini kastederek bir hadis hakkında "hadîsün sahîhun" demek yerine "sahîhu'l-isnâd" tabirini kullanırlar. Hem senedin hem metnin sahih olduğuna işaret etmek istediklerinde ise "hâzâ hadîsün sahîhun" derler. Bu tabir "sahîhu'l-isnâd" ifadesinden daha kapsamlıdır. Bir hadis hakkında muhaddislerin "esahhu şey'in fi'l-bâbi kezâ" (bu hususta en sahih hadis budur) demeleri o hadisin sahih olduğu anlamına gelmez. Zayıf olması imkânı bulunan bir hadis hakkında bu ifadeyi kullanmakla o konuda en makbul hadisin o hadis olduğu belirtilmiş olur.

Hadisçiler, fukaha ve usul âlimleri sahih hadisin dinî konularda delil olduğu ve onunla amel etmenin vâcip sayıldığı hususunda görüş birliğine varmıştır. Böyle bir hadisin râvisinin tek olması ile tevâtür derecesine ulaşmayan iki veya üç kişi olması arasında fark yoktur. Mütevâtir olmayan sahih hadisle itikadî meselelerin ispatı ve onunla amel edilmesi konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Âlimlerin çoğu, inanç konularının ancak âyet ve mütevâtir hadis gibi kesin bilgi ifade eden delillerle sabit olacağı görüşünü benimsemiş, İbn Hazm ile diğer bazı âlimler, sahih hadisin de kesin ilim ifade ettiğini ve inanç konularında delil kabul edilerek hükmüyle amel edilmesi gerektiğini söylemişlerdir (Nûreddin Itr, s. 244-245).

Abdülkerîm İsmâil Sabâh, el-Ḥadîs̱ü'ṣ-ṣaḥîḥ ve menhecü ʿulemâʾi'l-müslimîn fi't-taṣḥîḥ adlı eserinde (Rabat 1405) müslüman âlimlerin hadislerin sıhhatini belirlemede takip ettiği metodu incelemiş, Hamza Abdullah el-Melîbârî, el-Muvâzene beyne'l-müteḳaddimîn ve'l-müteʾaḫḫirîn fî taṣḥîḥi'l-eḥâdîs̱ ve taʿlîlihâ isimli çalışmasında (Mekke 1416/1995; Beyrut 1422/2001) ilk dönem muhaddisleriyle daha sonraki âlimlerin ve günümüzde yaşayan bazı kimselerin sahih hadis anlayışlarını karşılaştırmıştır. Hüseyin Çakır, Hadisçilere ve Fıkıhçılara Göre Sahih Hadisin Tanımı ve Şartları adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1997, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Abdüssamed el-Âkil, "el-Ḥadîs̱ü'ṣ-ṣaḥîḥ ve es̱eruhû fi't-teşrîʿ" adıyla bir makale yazmıştır (Mecelletü Dâri'l-Ḥadîs̱i'l-Ḥaseniyye, II [Rabat 1401/1981], s. 185-194). Mehmet Bilen'in kaleme aldığı "Sahih Hadisin Tanımı Üzerine" başlıklı makale (Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, I [Diyarbakır 1999], s. 247-260) ile Mehmet Emin Özafşar'ın "Sahih Hadis Kavramı Üzerine Bir Çözümleme" adlı tebliğinde (İslâmî Araştırmalar Dergisi, XIX/1 [Ankara 2006], s. 107-110) muhaddislerin sahih hadis tesbitinde sadece senede baktıkları, metinle ilgilenmedikleri ileri sürülmüş, Mehmet Emin Özafşar'ın iddiaları Abdullah Aydınlı tarafından "Sahih Hadis Kavramı Üzerine Bir Çözümleme Başlıklı Bildirinin Müzakeresi" adlı makalesinde (a.g.e., XIX/1 [Ankara 2006], s. 113-115) reddedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "ṣḥḥ" md.; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 369-372; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, II, 564, 607; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 29-30; Hattâbî, Meʿâlimü's-Sünen (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1411/1991, I, 6; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 58-62; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. İbrâhim b. Mustafa Âlü Bahbah ed-Dimyâtî), Kahire 1423/2003, I, 93, 102-103; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr.

Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 11-17; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 73, 95, 403; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1398/1978, I, 199; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 54-62; a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebîʻ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, I, 59-67; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, I, 63-88; Emîr es-Sanʻânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 15-41; Leknevî, Ẓaferü'l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 105-115; a.mlf., el-Ecvibetü'l-fâżıla (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1384/1964, s. 149-159; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 1414/1993, s. 81-104; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-maʻrife), s. 69-85; Tecrid Tercemesi, I, 200-215; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1401/1981, s. 241-263; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 119-128; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi'l-muḥaddis̱în, Cidde 1407/1987, II, 595-612; Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 157-159, 162-163; M. Edîb Sâlih, Lemeḥât fî uṣûli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1418/1997, s. 108-120; Emîre bint Ali b. Abdullah es-Sâidî, el-Ḳavâʿid ve'l-mesâʾili'l-ḥadîs̱iyyeti'l-muḫtelefi fîhâ beyne'l-muḥaddis̱în ve baʿżi'l-uṣûliyyîn, Riyad 1421, s. 137-150; Hamza Abdullah el-Melîbârî, el-Muvâzene beyne'l-müteḳaddimîn ve'l-müteʾaḫḫirîn fî taṣḥîḥi'l-eḥâdîs̱ ve taʿlîlihâ, Beyrut 1422/2001, s. 9-68; a.mlf., ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ fî ḍavʾi taṭbîḳāti'l-muḥaddis̱îne'n-nuḳḳād, Beyrut 1423/2003, s. 41-136; İsmail L. Çakan, Hadis Usûlü, İstanbul 2006, s. 122-127; G. H. A. Juynboll, "Ṣaḥīḥ", EI² (İng.), VIII, 835-836.

Mehmet Efendioğlu

Sahih Hadisleri Toplayan Kitaplar. Hicretin ilk asrında bazı sahâbîler ve tâbiîler tarafından yazılarak ve ezberlenerek korunan hadisler II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısından itibaren derlenip tedvin edilmeye, ardından belli konulara göre tasnif edilmeye başlanmış, böylece cüz, risâle ve kitap gibi çalışmalar ortaya çıkmıştır. Bu dönemde muhaddisler sadece sahih hadisleri bir araya getirmeyi düşünmemiş, bazı eserlerde zayıf râvilerin rivayetlerine de yer verilmiş, bununla da söz konusu rivayetlerin zayıf olup olmadığının tesbiti amaçlanmıştır. III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren hadisler sahih ve zayıf oluşlarına göre ayrılmaya, sahih hadisler müstakil kitaplarda toplanmaya başlanmıştır. Sahih hadislerin ilk defa bir araya getirildiği eserler Buhârî ile Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leridir. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu bu iki eseri en güvenilir hadis kitabı saymış ve bunlara Ṣaḥîḥayn adını vermiştir.

Bu iki eserden sonra IV (X) ve V. (XI.) yüzyıllarda muteber kaynaklar araştırılıp değerlendirilmiş, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin es-Sünen'leriyle Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i bunlara eklenmiş, ihtiva ettikleri hadislerin genellikle sahih olduğu kabul edilerek bu beş kitaba el-Uṣûlü'l-ḫamse adı verilmiştir. İbnü'l-Kayserânî, el-Uṣûlü'l-ḫamse'ye bu eserlerde yer almayan 1000 kadar rivayeti ihtiva eden İbn Mâce'nin es-Sünen'ini ilâve etmiş, böylece Kütüb-i Sitte tabiri ortaya çıkmıştır. Kütüb-i Sitte'ye el-Uṣûlü's-sitte veya eṣ-Ṣıḥâḥu's-sitte adı da verilmiştir. Ṣaḥîḥayn dışında kalan ve Kütüb-i Erbaʿa diye bilinen dört süneni Ṣaḥîḥayn'dan ayıran en belirgin fark, bu eserlerin zayıf râviler tarafından rivayet edilen bazı hadisleri de ihtiva

etmesidir. Bu eserlerdeki hadislerin bir kısmının sıhhat şartlarını taşımadığı bizzat musannifleri tarafından belirtilmiştir. Hadis âlimleri arasında İbn Mâce'nin es-Sünen'i yerine İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭâ᾿ını ve Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî'nin es-Sünen'ini Kütüb-i Sitte'nin altıncı kitabı olmaya daha uygun görenler de vardır. Sahih hadisleri bir araya getirmek maksadıyla kaleme alınmış olan İbn Huzeyme'nin eṣ-Ṣaḥîḥ'i, İbn Hibbân el-Büstî'nin el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥ'i ve Hâkim en-Nîsâbûrî'nin el-Müstedrek ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ı, sahih hadis tesbitinde müellifleri tarafından gereken titizlik gösterilmediği gerekçesiyle Kütüb-i Erbaʿa'dan sonra zikredilmiştir. Sahih hadislere ayrılan veya çok sahih hadis ihtiva eden eserler şöylece sıralanabilir:

1. Buhârî'nin el-Câmiʿu's-ṣaḥîḥ'i. Buhârî bu eserini derlediği 600.000 rivayetin sahih olanlarından seçip üzerinde yaklaşık on altı yıl çalışarak meydana getirmiş ve Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Ahmed b. Hanbel gibi hadis otoritelerinin incelemesine sunarak onların onayını almıştır. İbnü's-Salâh'a göre eserde mükerrerleriyle birlikte 7275, tekrarsız 4000 hadis yer almaktadır. Buhârî, kendi hocalarından itibaren sahâbî râviye varıncaya kadar güvenilir muhaddisler tarafından şâz ve illetli olmayarak muttasıl senedle nakledilen hadisleri kitabına almış, birbirinden hadis nakledenlerin en az bir defa görüştüklerinin bilinmesini şart koşmuştur. Bizzat kendisinden 90.000 kişinin dinlediği el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ bu özellikleri sebebiyle İslâm dünyasında Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en sahih kitap kabul edilmiştir. Dârekutnî gibi bazı müellifler, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'teki yaklaşık 110 hadisin senedine teknik açıdan bazı eleştiriler yöneltmiş, İbn Hacer el-Askalânî tenkit edilen râvi ve rivayetlerin hepsini savunmuş, eleştirilerin sağlam esaslara dayanmadığını belirtmiştir (Hedyü's-sârî, s. 501-542).

2. Müslim'in el-Câmiʿu's-ṣaḥîḥ'i. Müslim bu eserini derlediği 300.000 rivayetin arasından on beş yıl süren bir çalışma sonunda meydana getirmiş ve hocası Buhârî'nin telif metodundan etkilenmiştir. Müslim de eserini devrin meşhur muhaddisi Ebû Zür'a er-Râzî'ye inceletip onayını almıştır. Bir hadisin sıhhat şartlarını taşıması için Saîd b. Mansûr, Yahyâ b. Maîn, Osman b. Ebû Şeybe ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddislerin o hadisin sıhhati üzerinde ittifak etmesini yeterli gören Müslim, râvilerin güvenilirliği ve senedin ittisali konusunda titiz davranmakla birlikte senedde yer alan hoca ile talebenin aynı asırda yaşamış olmasını yeterli görmüştür. Son yıllarda yapılan neşirlerde Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde mükerrerleriyle birlikte 7581, tekrarsız 3033 rivayet bulunduğu tesbit edilmiştir. Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i bazı âlimler tarafından Buhârî'nin eserine tercih edilmişse de bu tercih ihtiva ettiği hadislerin daha sahih olmasından değil hadis tekrarına yer vermemesi ve hocalarının henüz hayatta olduğu bir dönemde kaleme alınmış olması gibi usulle ilgili sebeplere dayanmaktadır.

3. Ebû Dâvûd'un es-Sünen'i. Ebû Dâvûd bu eserini 500.000 civarındaki rivayetten yirmi yılda 4800'ünü seçerek meydana getirmiş, senedinde kopukluk bulunmayan ve râvilerinin zayıflığı hakkında görüş birliği edilmeyen hadisleri kitabına almıştır. Eserdeki bazı rivayetlerin zayıf olduğuna bizzat Ebû Dâvûd işaret etmiş, bir kısmının zayıflığı başka âlimlerin araştırmalarıyla ortaya çıkmış, bununla birlikte eserde âlimlerin terkinde icmâ ettiği hiçbir hadise rastlanmamıştır. Ahkâm hadislerini derlemede diğerlerinden daha başarılı olan, konularla ilgili farklı rivayetleri, hadislerdeki ihtilâfları ve ziyadeleri veren Ebû Dâvûd sahih hadis bulamadığı konularda zayıf hadisleri de almış ve bu tür rivayetleri fakihlerin kıyasına tercih etmiştir.

4. Tirmizî'nin el-Câmiʿu's-ṣaḥîḥ'i. İhtiva ettiği hadislerin büyük bir kısmının sahih nitelikli olması ve câmi'lerde bulunan sekiz konuyu içermesi bakımından el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ diye anılmıştır. Tirmizî eserini hocası Buhârî'nin tasnif metoduna göre hazırlayarak birçok muhaddisin incelemesine sunmuş ve hepsinin takdirini kazanmıştır. Onun hadis kabul şartlarında Ebû Dâvûd'dan daha titiz davranması sebebiyle eserini Ṣaḥîḥayn'dan sonra üçüncü sıraya yerleştirenler de olmuştur. Tirmizî de eserine zayıf hadis almakta sakınca görmemiş, ancak senedinde garîblik bulunan hadisleri genellikle konuya girerken vermiş, hadisleri zikrettikten sonra her babda önce onların sıhhat durumunu ve râvilerinin güvenilirlik derecesini belirtmiş, ardından seneddeki illetleri, hadisin diğer tariklerini ve fakihlerin görüşlerini açıklamıştır. Tirmizî hadisleri seçerken fakihlerin o hadisi delil olarak kabul etmesine özellikle dikkat etmiş, iki hadis dışında eserindeki bütün rivayetlerle amel edildiğini söylemiştir. Çeşitli sayımlara göre 3956-4051 hadis ihtiva eden eserde Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî yirmi üç uydurma rivayetin bulunduğunu iddia etmiş, Süyûtî ise buna dair risâlesinde bunların uydurma olmadığını belirtmiştir.

5. Nesâî'nin es-Sünen'i. Nesâî önce es-Sünenü'l-kübrâ adını verdiği bir eser meydana getirmiş, daha sonra bu eserdeki zayıf hadisleri ayıklayarak el-Müctebâ diye anılan es-Sünen'i ortaya koymuştur. Nesâî'nin eserine aldığı 5758 hadisin seçiminde titiz davrandığı, bu hadislerin kabulünde ağır şartlar ileri sürdüğü ve zayıf rivayetlere diğer Sünen'lerden daha az yer verdiği gerekçesiyle es-Sünen birçok âlim tarafından Ṣaḥîḥayn'dan sonra gelen kitap olarak kabul edilmiştir.

6. İbn Mâce'nin es-Sünen'i. 4341 hadis ihtiva etmekte olup bunlardan 3002'si diğer beş kitapta yer almakla birlikte İbn Mâce bu hadisleri diğerlerinden farklı tariklerle tahrîc etmiştir. 1000 civarındaki hadis ise diğer beş eserde ve el-Muvaṭṭâʾda bulunmayan rivayetlerden oluşmaktadır. Sadece İbn Mâce tarafından tahriç edilen 1339 hadisten 438'i sahih, 199'u hasen, 613'ü zayıf, 99'u münker veya uydurma kabul edilmiştir. İbn Mâce'nin, eserinde güvenilmeyen rivayetlere yer verdiği halde bunların durumuna işaret etmemesi yüzünden kitabının Kütüb-i Sitte'den biri olup olmayacağı hususu tartışma konusu yapılmıştır.

7. İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı. Hz. Peygamber'in hadisleri yanında Medine halkının uygulamasını yansıtan sahâbe görüşlerini ve tâbiîn fetvalarını toplamak maksadıyla kaleme alınmıştır. Kitap güvenilir râvilerin sahih rivayetlerinden oluştuğu için birçok âlim tarafından sahih kitaplar arasında sayılmakla birlikte içinde mürsel, münkatı' ve belâğ türünden rivayetlerin yer alması farklı değerlendirmelere yol açmıştır. 1720 hadis ihtiva eden kitap daha çok ahkâm hadislerine yer verdiği, İmam Mâlik'in fetva ve ictihadlarını içerdiği ve diğer hadis kitaplarından farklı bir şekilde tasnif edildiği için sahih hadis içeren eserler sıralamasında Kütüb-i Sitte'den sonraya alınmıştır.

8. İbn Huzeyme'nin es-Saḥîḥ'i. 70.000 hadis ezberlediği nakledilen İbn Huzeyme'nin bu eseri (Zehebî, XIV, 365, 372) çok hacimli bir çalışmanın muhtasarıdır. İbn Huzeyme eṣ-Ṣaḥîḥ'ini sadece sahih hadisleri bir araya getirme düşüncesiyle kaleme almış, ancak hasen hadisi sahih hadisin bir türü kabul ettiği öne sürülerek birçok âlim tarafından eleştirilmiş ve eseri Kütüb-i Sitte seviyesinde görülmemiştir. Eserin baş tarafından dörtte bir kadarı günümüze ulaşmıştır.

9. İbn Hibbân'ın el-Müsnedü's-ṣaḥîḥ'i. Rivayet yollarının çoğalması sebebiyle sahih hadisleri tesbitte ortaya çıkan zorluğu gidermek ve bu hadislerden hüküm çıkarmaya yönlendirmek amacıyla kaleme alınan eserde İbn Hibbân'ın şartlarına göre sahih kabul edilen 7500 hadis yer almış olup bunlar arasında sahih-hasen ayırımı yapılmamıştır. Sıhhat şartlarında gevşek davranıldığı gerekçesiyle eser birçok âlim tarafından tenkit edilmiş, ancak Hâkim'in el-Müstedrek'inden üstün görülmüştür. Nûreddin el-Heysemî, Mevâridü'ẓ-ẓamʾân ilâ zevâʾidi İbn Ḥibbân adlı eserinde el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥ'teki 7500 hadisi Ṣaḥîḥayn hadisleriyle mukayese ederek 4853'ünün Ṣaḥîḥayn ya da ikisinden birinin hadisleriyle aynı olduğunu tesbit etmiştir. Mevâridü'ẓ-ẓamʾân'daki 2647 hadisin sıhhati konusunda bir çalışma yapan Nâsırüddin el-Elbânî, 2304 hadisin sahih olduğunu tesbit ederek bunları Ṣaḥîḥu Mevâridi'ẓ-ẓamʾân, geri kalan 343 hadisin zayıf olduğunu belirleyerek bunları da Żaʿîfü Mevâridi'ẓ-ẓamʾân adıyla yayımlamıştır (bk. el-MÜSNEDÜ's-SAHÎH).

10. Hâkim en-Nîsâbûrî'nin el-Müstedrek ʿale's-Saḥîḥayn'ı. Eserde Buhârî ile Müslim'in veya sadece Buhârî'nin yahut sadece Müslim'in rivayet şartlarına uyan hadisler, her iki âlimin şartlarına uymamakla birlikte müellifin sahih kabul ettiği rivayetler, ayrıca isnadları sahih olduğu için sahih kabul edilebilecek nakiller toplanmıştır. Hadislerinin büyük çoğunluğu Buhârî ve Müslim'in sıhhat şartlarına uygun rivayetler olduğu için Ṣaḥîḥayn'ın zeyli durumundaki eser sahâbe ve tâbiîn sözleriyle birlikte 8803 rivayet içermektedir. Zehebî bu rivayetlerin sağlamlık durumunu araştırmış ve Telḫîṣü'l-Müstedrek adını verdiği eserinde sahih olmayan rivayetlere işaret etmiştir. Bu çalışma eserde pek çok sahih hadis bulunduğunu ortaya koymakla birlikte zayıf, münker, hatta mevzû rivayetlere de yer verildiği için Zehebî'nin Telḫîṣ'i dikkate alınmadan el-Müstedrek'ten faydalanmanın doğru olmayacağı belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü'l-Kayserânî, Şürûṭü'l-eʾimmeti's-sitte (nşr. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1357/1939; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 17-29; Münzirî, et-Terġîb ve't-terhîb (nşr. Mustafa M. Amâre), Kahire 1352/1933, I, 33; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 73, 95, 403; XIV, 365, 372; XVII, 175; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 54-62; a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, I, 276-343; a.mlf., Hedyü's-sârî (nşr. Abdülazîz b. Bâz), Beyrut 1410/1989, s. 501-542; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, I, 88-152; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 42-143; Leknevî, el-Ecvibetü'l-fâżıla (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1384/1964, s. 66-88, 140-153; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 1414/1993, s. 85-87; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 85-158; Tecrid Tercemesi, I, 216-241, 254-264; M. Zubayr Sıddiqi, Hadis Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul 1966, s. 33-34, 90-110; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1401/1981, s. 250-263; M. Mustafa el-A'zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1993, s. 19-33; a.mlf., Hadis Metodolojisi ve Edebiyâtı (trc. Recep Çetintaş), İstanbul 1998, s. 133-174; M. Accâc el-Hatîb, Uṣûlü'l-ḥadîs̱, Cidde 1417/1997, s. 324-352; M. Edîb Sâlih, Lemeḥât fî uṣûli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1418/1997, s. 117-157; M. Yaşar Kandemir, "Kütüb-i Sitte", DİA, XXVII, 6-8.

B. SAHÎHAYN (الصحيحين)

Buhârî (ö. 256/870) ile Müslim'in (ö. 261/875) el-Câmiʿu's-ṣaḥîḥ'lerine verilen ad.

Muhammed b. İsmâil el-Buhârî ile Müslim b. Haccâc'ın el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leri "sahih hadisleri ihtiva eden iki kitap" anlamında Ṣaḥîḥayn diye anılmış ve İslâm âlimleri tarafından Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en sahih kitaplar olarak kabul edilmiştir (İbnü's-Salâh, Muḳaddime, s. 160; Nevevî, et-Taḳrîb, s. 22; İbn Teymiyye, XX, 321). Buhârî ile Müslim'in adı geçen eserlerine aldıkları hadislerde en üstün sıhhat şartlarını aramaları, diğer bir ifadeyle bu hadislerin baştan sona şâz ve illetli olmayan muttasıl senedlerle rivayet edilmesi, senedlerde yer alan râvilerin adâlet ve zabt özelliklerine sahip bulunmasını şart koşmaları Ṣaḥîḥayn'ın İslâm dünyasında büyük ilgi görmesini sağlamıştır. Buhârî ile Müslim'in, yaşadıkları yüzyılda hadisleri rivâyet, dirâyet ve ilelü'l-hadîs bakımından en iyi bilen âlimler olması da esere ayrıcalık kazandırmış, hadis otoriteleri bu iki eserde yer alan rivayetlerin sened ve metinleriyle sahih olduğuna dair görüş birliğine varmışlardır. Bazı âlimler bir râvinin hadisinin Ṣaḥîḥayn'da yer almasının o râvi için ta'dil anlamına geldiğini, bu iki eserin bir tür muaddil olduğunu kabul etmiştir (İbn Dakīkul'îd, s. 326-327). Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi Ebû İshak el-İsferâyînî, mâkul bir te'vile gitmeden Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ile Ṣaḥîḥ-i Müslim'e aykırı olarak verilen hükümlerin reddedilmesi gerektiğini belirtmiştir (DİA, XXII, 515). Ṣaḥîḥayn'daki rivayetlerin tarik ve râvilerine yöneltilen bazı eleştiriler (aş.bk.) bu konudaki görüş birliğini değiştirecek nitelikte bulunmamıştır (Tâhir el-Cezâirî, I, 307).

Buhârî'nin eserini tamamladıktan sonra Ali b. Medînî, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel gibi III. (IX.) yüzyılın en büyük hadis otoritelerine sunması, onların eserdeki dört hadis dışında bütün hadisleri sahih kabul etmesi, öte yandan Müslim'in de aynı şekilde eserini Saîd b. Mansûr, Osman b. Ebû Şeybe, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel'e sunup onların sıhhatinde görüş birliği ettikleri rivayetleri alması, o devrin hadis otoritelerinin Ṣaḥîḥayn hadislerinin sıhhatinde ittifak ettiğini göstermektedir. Son dönem hadis âlimi Ahmed Muhammed Şâkir, meşhur âlimlerin bu iki eser hakkındaki görüşlerini değerlendirirken konuyu çok iyi bilen hadis otoritelerinin Ṣaḥîḥayn hadislerinin tamamını tereddütsüz sahih kabul ettiğini, bu hadislerin hiçbirinde tenkit edilecek bir yön ve zayıflık bulunmadığını, Ṣaḥîḥayn hadislerini eleştiren Dârekutnî gibi âlimlerin, ele aldıkları hadislerin zayıf olduğunu değil Buhârî ile Müslim'in kabul ettiği en üstün derecedeki sıhhat şartlarına sahip bulunmadığını ileri sürdüklerini belirtir (el-Bâʿiṡü'l-ḥaṡîṡ, s. 35). İmam Şâfiî'nin, "Yeryüzünde Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾından daha doğru bir hadis kitabı bilmiyorum" sözü Ṣaḥîḥayn'ın henüz tasnif edilmediği döneme ait olup (İbnü's-Salâh, Muḳaddime, s. 160) İbn Hacer el-Askalânî, Şâfiî'nin bu sözü o gün elde bulunan Süfyân es-Sevrî'nin el-Câmiʿi, Hammâd b. Seleme'nin el-Muṣannef'i gibi kitaplarla el-Muvaṭṭaʾı mukayese ederek söylediğini belirtmiştir (Hedyü's-sârî, s. 12).

Sahih hadisleri ilk defa Buhârî ile Müslim'in derlemesi eserlerine ilgiyi arttırmış, muhaddisler bu iki eserden kitaplarınaaldıkları hadisleri "müttefakun aleyh" diye vasıflandırmıştır. Geri kalan sahih hadisler yine onların eserlerine bağlı olarak derecelere ayrılmış, sadece Buhârî'nin, ondan sonra sadece Müslim'in sahih kabul edip eserine aldığı hadisler, Ṣaḥîḥayn'a alınmasa da

her iki musannifin şartlarına uyan hadisler, sadece Buhârî'nin şartlarına ve sadece Müslim'in şartlarına uyan hadisler makbul rivayetler kabul edilmiş, bunlardan sonra diğer hadis otoritelerinin sahih diye değerlendirdikleri rivayetlere yer verilmiştir.

Buhârî, sahih olan bütün hadisleri derlemenin kitabın hacmini büyüteceğini düşünerek bu yola gitmediğini, ancak sahih olmayan hiçbir hadisi de eserine almadığını belirtmiştir (İbnü's-Salâh, Muḳaddime, s. 168). Onun eserine el-Câmiʿu'l-müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥu'l-muḫtaṣar min umûri Resûlillâh ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmihî adını vermesi de sahih olan bütün hadisleri derlemeyi düşünmediğini göstermektedir. Aynı düşünceye sahip olan Müslim de sıhhatinde muhaddislerin ittifak ettiği hadisleri derlemekle yetindiğini söylemiştir (Müslim, "Ṣalât", 63). Sahih olan bir hadisin Buhârî ile Müslim'in benimsediği şartlara uymaması, senedinin bir başka sahih rivayete göre daha düşük seviyede olması, diğer hadis âlimlerinin sika kabul ettiği râvileri Buhârî ile Müslim'in güvenilir bulmaması, bir hadiste başkalarının farketmediği gizli bir kusuru (illet) onların görmesi ve aynı değerde olan iki sahih hadisten birini tercih etmeleri gibi sebeplerle Ṣaḥîḥayn'da yer almaması o hadis için bir kusur sayılmaz. Eserine "sahih" adını veren hiçbir musannif kitabındaki bütün hadislerin sahih olduğunu söylememiş, fakat Buhârî ile Müslim'in sahih olmayan hiçbir hadisi eserlerine almadıklarını belirtmeleri ve bunun doğru olduğunun anlaşılması sebebiyle Nevevî'nin dediği gibi İslâm ümmeti, bu iki eserdeki hadislerin tamamının sahih ve bu hadislerle amel etmenin vâcip olduğu hususunda görüş birliği etmiştir (Nevevî, Tehẕîbü'l-esmâʾ, s. 143).

İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu bu iki eserden Buhârî'nin kitabının daha sahih olduğu görüşündedir (İbnü's-Salâh, Muḳaddime, s. 160; Nevevî, Ṣaḥîḥu Müslim, I, 14; a.mlf., Tehẕîbü'l-esmâʾ, s. 143). Zira hadis ilmini talebesi olan Müslim'den daha iyi bilen Buhârî eserini daha çok hadisten derlemiş ve kitabını tasnif ettikten sonra on altı yıl üzerinde titizlikle çalışmıştır. İmam Müslim, birbirinden rivayette bulunan hoca ile talebenin aynı asırda yaşadığının bilinmesini rivayetin güvenilir sayılması için yeterli ve bu tür muan'an rivayetleri mevsul kabul ederken Buhârî'nin bunu yeterli görmeyip hoca ile talebenin görüşmüş olduğunun bilinmesini şart koşması da önemli görülmüş, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'deki rivayetlerin Ṣaḥîḥ-i Müslim'e göre daha az tenkide uğraması da bu tercihte etkili olmuştur. Ancak Buhârî'nin bir hadisi ilgili gördüğü birçok yerde ve hadisin sağlamlığını gösteren değişik senedlerle defalarca tekrarlamasına karşılık Müslim'in bir hadisi güvenilir senedleri ve farklı lafızlarıyla birlikte genellikle sadece en uygun gördüğü yerde zikretmesi, hadisten hüküm çıkarmak maksadıyla Buhârî'nin yaptığı gibi tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn sözlerini eserine almaması, kitabında muallak rivayetlere az yer vermesi gibi sebeplerle onun eseri daha faydalı ve kullanışlı kabul edilmiştir.

Sahîhayn'a Yöneltilen Eleştiriler. Son zamanlara gelinceye kadar Ṣaḥîḥayn'a yapılan eleştirilerin tamamına yakını bu eserlerin râvilerine yönelik sened tenkidinden ibarettir. Dârekutnî, el-İlzâmât ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı eserinde Buhârî ile Müslim'in şartlarına uyduğu halde Ṣaḥîḥayn'da yer almayan yetmiş hadisi müsned tertibinde bir araya getirmiştir. Dârekutnî'nin çağdaşı Ebû Mes'ûd ed-Dımaşḳī, onun Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ine yönelttiği tenkitlere karşı Cevâbü Ebî Mesʿûd Muḥammed b. İbrâhîm b. ʿUbeyd ed-Dımaşḳī ʿammâ beyyene fîhi ġalaṭa Ebi'l-Ḥüseyn Müslim b. Ḥaccâc adıyla bir reddiye yazmıştır (Sezgin, I, 208). Dârekutnî'nin aynı konudaki bir diğer eseri de Ṣaḥîḥayn'da bulunan 218 hadisin illetli olduğunu ileri sürdüğü Kitâbü't-Tetebbuʿdur (Dârekutnî'nin bu iki eseri hakkında

bk. DİA, VIII, 489; XXXII, 134). İbn Hacer el-Askalânî, Dârekutnî'nin Ṣaḥîḥ-i Buḫârî hakkındaki görüşlerini eleştirmiş (aş.bk.), Müslim'e yönelttiği tenkitleri de Rebî' b. Hâdî `Umeyr el-Medhalî Beyne'l-imâmeyn Müslim ve'd-Dâreḳuṭnî adlı eserinde incelemiştir (Riyad 1420/2000). Dârekutnî hepsi de senedle ilgili olan bu eleştirilerinde râvinin ehl-i bid'attan olup olmadığını, zabtı kendinden daha kuvvetli birine muhalefet edip etmediğini, hâfıza zayıflığı sebebiyle yanılıp yanılmadığını, râvinin adâlet vasfıyla tanınıp tanınmadığını ve senedde inkıtâ bulunup bulunmadığını incelemiş, onun bu tenkitlerini İbn Hacer ele alıp cevaplandırmıştır (Hedyü's-sârî, s. 405-488).

Ebû Ali el-Gassânî, Ṣaḥîḥayn'da yer alan yazılışları aynı, okunuşları farklı râvi isimleri, nisbe, lakap ve künyelerle yanlış anlaşılabilecek kelimelere dair Taḳyîdü'l-mühmel ve temyîzü'l-müşkil adıyla (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl, I-II, Riyad 1418/1997) bir eser kaleme almış (DİA, XIII, 396), eserin ikinci ve üçüncü bölümlerinde Ṣaḥîḥayn râvilerinin Buhârî ile Müslim'den rivayetleri sırasında senedlerde yaptıkları bazı hataları zikretmiş, bu hatalarla Ṣaḥîḥayn müelliflerinin ilgisi bulunmadığını belirtmiştir. Eserin dördüncü bölümü Ṣaḥîḥayn'daki lakaplarla ilgilidir. Ebû Ali el-Gassânî'yi bu iddialarında haklı bulmayan âlimler de vardır (Muhammed İdrîs Zübeyr - Ferhat Nesîm Hâşimî, XXVI/1-2 [1412/1991], s. 397-399). Reşîd el-Attâr, Gassânî'nin Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde on dört maktû hadis bulunduğu iddiasının yerinde olmadığını, bazı muhaddislerin bunları maktû değil müsned kabul ettiğini söylemiş, bu hadislerin hangi hadis kitaplarında mevsul olarak rivayet edildiğini göstermek üzere Ġurerü'l-fevâʾid adlı eserini kaleme almış, bu arada Dârekutnî gibi muhaddislerin iddialarının haklı olmadığını ileri sürmüştür. İbn Hazm da Buhârî ("Tevḥîd", 37) ve Müslim'in ("Feżâʾilü's-ṣaḥâbe", 168) el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerindeki birer hadisin râvilerin vehmi yüzünden kusurlu (veya mevzû) olduğunu söylemiş, ancak İslâm âlimleri onun bu itirazlarında haklı olmadığını belirtmiştir (Halîl İbrâhim Molla Hâtır, s. 387-468).

Ṣaḥîḥayn'daki hadislere yöneltilen eleştirileri cevaplandırmak üzere çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Reşîd el-Attâr adı geçen eserinde Müslim'in eṣ-Ṣaḥîḥ'ini savunmuş, Zeynüddin el-Irâkī, Ṣaḥîḥayn hadisleriyle ilgili tenkitleri el-Eḥâdîs̱ü'l-muḫarrece fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn elletî tükûllime fîhâ bi-żaʿf ve'nḳıṭâʿ adlı kitabında cevaplandırmış, fakat İbn Hacer el-Askalânî'nin belirttiğine göre bu eserin müsveddesi kaybolmuştur. İbnü'l-Irâkī'nin el-Beyân ve't-tavżîḥ li-men uḫrice lehû fi'ṣ-Ṣaḥîḥ ve ḳad müsse bi-ḍarbin mine't-tecrîḥ adlı eseri (nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1410/1990), Buhârî ile Müslim'in veya onlardan sadece birinin eserinde rivayeti olup tenkide uğrayan râviler hakkındadır. Müellif önce bu râvileri eleştirenlerin, ardından onları savunanların görüşlerini zikretmiştir. İbn Hacer el-Askalânî Hedyü's-sârî'de (s. 364-402), başta Dârekutnî olmak üzere çeşitli âlimlerin Buhârî'nin eserinde mevcut 110 hadisle ilgili tenkitlerini cevaplandırmıştır.

Buhârî hakkındaki eleştirileri değerlendiren İbn Hacer el-Askalânî, Buhârî ile Müslim'in eserlerinde kusursuz rivayetlere veya bazıları tarafından kusurlu sayılması ciddiye alınmayacak hadislere yer verdiklerini söylemiş, rivayetlerinin sıhhati konusunda onları tenkit edenlerin görüşleriyle bu iki imamın görüşü çelişince Buhârî ile Müslim'in görüşlerinin tercih edileceğini belirtmiştir (a.g.e., s. 364-365). İbnü's-Salâh da Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ine yöneltilen tenkitleri önemsiz kabul etmiş, Müslim'in sika, başkalarının zayıf dediği râviler hakkındaki cerhin gerekçeli olmadığı için bir değer ifade etmediğini, yapılan eleştirilerin asıl hadislere

değil bu hadisleri takviye için zikredilen mütâbi‘ ve şâhid rivayetlere yönelik olduğunu, râviler hakkında ileri sürülen ihtilât gibi kusurların Müslim'in rivayeti aldıktan sonraki dönemlerde vuku bulduğunu söylemiştir (Ṣıyânetü Ṣaḥîḥi Müslim, s. 94-97).

Sahîhayn Üzerinde Yapılan Çalışmalar. A) Cem‘ Çalışmaları. "el-Cem‘ beyne's-Sahîhayn" adıyla anılan bu tür eserlerde Ṣaḥîḥayn hadisleri ya senedleri olmaksızın alfabetik şekilde veya sahâbî râvilerine göre müsned tertibinde bir araya getirilmiştir. Cevzakī'nin Kitâbü'ṣ-Ṣaḥîḥ mine'l-aḫbâr'ı ile Berkānî'nin el-Müsned diye anılan eserleri (DİA, VII, 282) bu türün ilk örnekleridir. Ferrâ el-Begavî'nin hadisleri senedsiz olarak bir araya getirdiği el-Câmiʿ (el-Cemʿ) beyne'ş-Ṣaḥîḥayn adlı çalışmasının günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Humeydî'nin müsned tertibindeki el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ı (nşr. Ali Hüseyin Bevvâb, I-IV, Beyrut 1419/1998) bunların en güzeli kabul edilmiş ve üzerinde bazı çalışmalar yapılmıştır (bk. el-CEM‘ BEYNE's-SAHÎHAYN). İbnü'l-Harrât'ın Ṣaḥîḥayn hadislerini senedsiz olarak ve Ṣaḥîḥ-i Müslim'in tertibinde bir araya getirdiği el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ı da (Cemʿu Ṣaḥîḥayn, nşr. Hamd b. Muhammed Gammâs, I-IV, Riyad 1419/1999) önemlidir. Ömer b. Bedr el-Mevsılî, el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn maʿa ḥaẕfi's-senedi ve'l-mükerrer mine'l-beyn'inde (nşr. Sâlih Ahmed eş-Şâmî, I-II, Beyrut 1416/1995) Ṣaḥîḥayn'da bulunan 2874 rivayeti yalnız sahâbî râvilerini kaydedip hadisleri konularına göre alfabetik sıralamak suretiyle bir araya getirmiş, aynı konuda muhtelif sahâbîler tarafından rivayet edilen hadislerin sadece birini almıştır. Radıyyüddin es-Sâgānî, Meşâriḳu'l-envâri'n-nebeviyye adlı eserindeki hadislerin çoğunu Ṣaḥîḥayn'dan aldığı için eser Meşâriḳu'l-envâr fi'l-cemʿ beyne'ş-Ṣaḥîḥayn (el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn) diye anılmıştır (nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Beyrut 1409/1989). Onun Humeydî'nin el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ını ihtisar ettiği de belirtilmektedir. İbn Hacer el-Askalânî'nin, el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı eserinde hadisleri senedlerini zikretmek suretiyle konularına göre düzenlediği kaydedilmekte, fakat eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Bu konudaki son çalışmalardan biri Sâlih Ahmed eş-Şâmî'nin el-Câmiʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ı olup (I-V, Dımaşk 1415/1995, fihrist cildiyle birlikte) müelllif Ṣaḥîḥayn hadislerinden 3896 rivayeti sadece sahâbî râvilerin adlarını zikredip mükerrer rivayetleri hazfederek on başlık altında toplamıştır. Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdülvâhid'in Müsnedü'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ı da burada anılmalıdır (I-IV, Cidde, ts., [Dârü'l-ilm]).

Hem Buhârî hem Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerinde yer aldığı için "müttefekun aleyh" diye anılan hadisleri bir araya getirmek için yapılan çalışmalar da vardır (bk. MÜTTEFEKUN ALEYH). İbnü'l-Mülakkın, Tuḥfetü'l-muḥtâc ilâ edilleti (eḥâdîs̱i)'l-Minhâc adlı eserinden Buhârî ile Müslim'in ittifak ettiği 475 hadisi seçerek el-Bülġa fî eḥâdîs̱i'l-aḥkâm mimme'ttefeḳa ʿaleyhi'ş-Şeyḫân adlı eserini meydana getirmiştir (nşr. Muhyiddin Necîb, Dımaşk 1411). Ebü'l-Kāsım Muhammed Zekiyyüddin Muhammed'in de Câmiʿu'l-beyân lime'ttefeḳa ʿaleyhi'ş-Şeyḫân adlı bir eseri bulunmaktadır (Kahire 1410).

B) Müstahrecler. Bir hadis kitabındaki rivayetleri daha farklı isnadlarla toplamak için yapılan müstahrec çalışmaları, sadece Buhârî'nin veya sadece Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leri üzerine yapıldığı gibi her iki eser üzerine de yapılmıştır. Kaynaklarda, Ṣaḥîḥayn üzerine müstahrec yazdığı belirtilen muhaddisler arasında Ṣaḥîḥayn'daki müttefekun aleyh hadisleri esas alan İbnü'l-Ahrem ile eserini tamamlamaya fırsat bulamayan Ebû Ali el-Mâsercisî, ayrıca Hâkim el-Kebîr, Ebû Nuaym el-İsfahânî, İbn Mencûye, Ebû Zer el-Herevî, Ebû Muhammed

Hasan b. Muhammed b. Hasan el-Bağdâdî el-Hallâl, Ebû Mes'ûd Süleyman b. İbrâhim b. Muhammed el-İsfahânî el-Milencî ve Ebû Bekir Ahmed b. Abdân eş-Şîrâzî zikredilmektedir. Ancak bu çalışmaların günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

C) Müstedrekler. Bir müellifin şartlarına uyduğu halde kitabına almadığı hadisleri o esere bir zeyil mahiyetinde derleyen çalışmalar özellikle Ṣaḥîḥayn üzerine yapılmıştır. Dârekutnî'nin yukarıda anılan iki eseri yanında Ṣaḥîḥayn üzerine yapılan müstedreklerin en meşhuru Hâkim en-Nîsâbûrî'ye aittir (bk. el-MÜSTEDREK). Ebû Zer el-Herevî'nin el-Müstedrek ʿalâ Ṣaḥîḥu'l-Buḫârî ve Müslim (ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn)'ında Dârekutnî'nin el-İlzâmât'ındaki yetmiş hadisi kendi senedleriyle tahrîc etmiş, günümüze ulaştığı bilinmeyen bu eserden Zehebî ile İbn Hacer el-Askalânî faydalanmıştır (DİA, X, 270; XXXII, 134). Ziyâeddin el-Makdisî'nin el-Eḥâdîs̱ü'l-muḫtâre mimmâ lem yuḫrichü'l-Buḫârî ve Müslim fî Ṣaḥîḥayhimâ'sı da önemlidir (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, I-II, Mekke 1412).

D) Ṣaḥîḥayn Ricâli. Ṣaḥîḥayn'daki râvilere dair çeşitli eserler telif edilmiştir. Bunlardan Dârekutnî'nin Ricâlü'l-Buḫârî ve Müslim'i (Âsafiye / Haydarâbâd Ktp., Ricâl, nr. 172) ile Hâkim en-Nîsâbûrî'nin el-Medḫal ilâ maʿrifeti'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ı (a.g.e., XV, 191-192) ve râviler hakkında hiçbir değerlendirme yapmadan adlarını alfabetik sıraladığı Tesmiyetü men aḫrecehümü'l-Buḫârî ve Müslim'i (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1407/1987) zikredilebilir. Lâlekâî'nin günümüze ulaştığı bilinmeyen Esmâʾü ricâli'ṣ-Ṣaḥîḥayn (Maʿrifetü esmâʾi men fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn) adlı eserinden Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî faydalanmıştır. İbnü'l-Kayserânî, Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî'nin Ricâlü Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî'si ile İbn Mencûye'nin Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim'inde bulunan veya sadece birinde yer alan râvileri ele almış, bazı bilgiler ekleyip tashihler yapmış ve çalışmasına el-Cemʿ beyne ricâli'ṣ-Ṣaḥîḥayn Buḫârî ve Müslim (el-Cemʿ beyne kitâbey Ebî Naṣr el-Kelâbâẕî ve Ebî Bekr el-İṣfaḥânî fî ricâli'l-Buḫârî ve Müslim) adını vermiştir (I-II, Haydarâbâd-Dekken 1323; I-II, Beyrut 1405/1985). Muhammed b. Ali b. Âdem el-İsyûbî el-Vellevî bu eseri Ḳurretü'l-ʿayn fî telḫîṣi terâcümi ricâli'ṣ-Ṣaḥîḥayn adıyla ihtisar etmiştir (Cidde 1414/1993; Beyrut 1421/2000). Abdülganî b. Ahmed el-Bahrânî'nin Ḳurretü'l-ʿayn fî żabṭi esmâʾi ricâli'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ı da yayımlanmıştır (Haydarâbâd 1323). Saffet Abdülfettâh Mahmûd'un el-Muġnî fî maʿrifeti ricâli'ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı muhtasar bir eseri vardır. Yahyâ b. Ebû Bekir el-Âmirî de er-Riyâżü'l-müsteṭâbe fî cümleti (maʿrifeti) men revâ fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn mine'ṣ-ṣaḥâbe adıyla bir eser kaleme almıştır (Beyrut 1983). İbn Halfûn'un el-Müfhim fî (el-Muʿlim bi-esmâʾi) şüyûḫi'l-Buḫârî ve Müslim'i de burada anılmalıdır (a.g.e., XX, 16).

Diğer Çalışmalar. Ṣaḥîḥayn hadislerinin etrâfı üzerine Halef el-Vâsıtî ile Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkī Eṭrâfü'ṣ-Ṣaḥîḥayn adıyla kitaplar yazmıştır (bk. ETRÂF). Muhammed Fuâd Abdülbâkī'nin Ḳurretü'l-ʿayneyn fî eṭrâfi'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ı (I-III, Beyrut 1993) bu çalışmaların son örneklerinden biridir. Ṣaḥîḥayn büyük bir şöhrete sahip olduğu için onda bulunmayan hadisler merak konusu olmuş, Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdiî, eṣ-Ṣaḥîḥu'l-müsned mimmâ leyse fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn (I-II, San'a 1411/1991) ve el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ mimmâ leyse fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn (I-VI, San'a 1427/2006) adlı eserlerinde bunları ele almıştır. İbn Hatîbüddehşe, Tuḥfetü ẕevi'l-ereb'de Ṣaḥîḥayn ve el-Muvaṭṭaʾda geçen isim ve nisbelerin okunuşunu araştırma konusu yapmış (a.g.e., XX, 31), Muhammed Altuncî Ṣaḥîḥayn hadislerinde geçen kişi, yer, kabile vb. 420 ismi Muʿcemü aʿlâmi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî mine'ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı çalışmasında incelemiştir

(Küveyt 1420/1999). Ṣaḥîḥayn'da yer alan ferd ve garîb hadisleri bazı âlimler genellikle Efrâdü'ṣ-Ṣaḥîḥayn veya Ġarâʾibü'ṣ-Ṣaḥîḥayn adıyla bir araya getirmiştir. Ṣaḥîḥayn hadislerinde geçen garîb kelimeleri izah etmek için yazılan eserlerden biri, Muhammed b. Fütûh el-Humeydî'nin kendi eseri olan el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ını esas alarak yazdığı Tefsîru ġarîbi mâ fî'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ı (nşr. Zübeyde Muhammed Saîd Abdülazîz, Kahire 1415/1995), diğeri de Kādî İyâz'ın Ṣaḥîḥayn hadisleriyle İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾında geçen garîb kelimeleri açıklamak üzere kaleme aldığı Meşâriḳu'l-envâr ʿalâ ṣıḥâḥi'l-âs̱âr'ıdır (I-II, Tunus 1333/1914). Ṣaḥîḥayn'ı anlamaya yönelik çalışmalar da vardır. Bunlardan biri Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin el-Keşf li-müşkili'ṣ-Ṣaḥîḥayn (Keşfü müşkili'ṣ-Ṣaḥîḥayn) adlı eseridir. Müellif burada Ṣaḥîḥayn'da anlaşılması zor meseleleri ve rivayetlerden çıkarılabilecek hükümleri ele almıştır (a.g.e., XX, 547). Belli eserlerde yer aldığı halde Ṣaḥîḥayn'da bulunmayan hadisler de müstakil çalışma konusu olmuştur. İbn Hacer el-Askalânî, Moğultay b. Kılıç'ın Zevâʾidü İbn Ḥibbân ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ının tamamlanmamış müellif nüshasını gördüğünü söylemektedir. Heysemî'nin, İbn Hibbân'ın el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥ'inde olup da Ṣaḥîḥayn'da yer almayan 2647 hadisi bablara göre tasnif ettiği Mevâridü'ẓ-ẓamʾân ilâ zevâʾidi İbn Ḥibbân'ı günümüze ulaşmıştır (a.g.e., XVII, 293). Ṣaḥîḥayn üzerindeki çalışmalarıyla bilinen Sâlih Ahmed eş-Şâmî de Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce ve Dârimî'nin es-Sünen'lerinde bulunup Ṣaḥîḥayn'da yer almayan 7688 hadisi Zevâʾidü's-Sünen ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn adıyla bir araya getirmiştir (I-VII, Dımaşk 1418/1998).

Ṣaḥîḥayn'ın mahiyeti ve değeri hakkında çalışmalar yapılmıştır. İbn Nâsırüddin'in hadis ve muhaddislerle Ṣaḥîḥayn'ın değeri ve Ṣaḥîḥayn'ı okutmanın fazileti konusundaki eseri bunlardan biridir (Beyazıt Devlet Ktp., Mecmua, nr. 278/3, vr. 86a-111b). Halîl İbrâhim Molla Hâtır, Mekânetü'ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı eserinde (Kahire 1402) Ṣaḥîḥayn'ı çeşitli yönlerden incelemiş, Abdülmecîd b. Süleyman el-Hadîsî de İrşâdü'l-müslim ile'l-feżâʾil fi'l-Buḫârî ve Müslim adıyla bir eser kaleme almıştır (Riyad 1414/1994; ayrıca bk. DİA, VII, 114-129).

BİBLİYOGRAFYA:

Dârekutnî, el-İlzâmât ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn (nşr. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdiî), Beyrut 1405/1985; Ebû Ali el-Gassânî, Taḳyîdü'l-mühmel ve temyîzü'l-müşkil (Şüyûḫu'l-Buḫârî el-mühmelûn) (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Riyad 1418/1997; İbnü's-Salâh, Muḳaddime (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1411/1990, s. 159-173; a.mlf., Ṣıyânetü Ṣaḥîḥi Müslim mine'l-iḫlâli ve'l-ġalat ve ḥimâyetühû mine'l-isḳāṭı ve's-saḳāṭ (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir), Beyrut 1404/1984, s. 94-97; Reşîd el-Attâr, Ġurerü'l-fevâʾidi'l-mecmûʿa fî beyâni mâ vaḳaʿa fî Ṣaḥîḥi Müslim mine'l-esânîdi'l-maḳṭûʿa (nşr. Sa'd b. Abdullah Âlü Humeyyid), Riyad 1421/2001, s. 64-71; Nevevî, Ṣaḥîḥu Müslim bi-şerḥi'n-Nevevî, Riyad 1424/2003, I, 14; a.mlf., Tehẕîbü'l-esmâʾ ve'l-luġāt (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1426/2005, s. 143; a.mlf., et-Taḳrîb ve't-teysîr (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Beyrut 1406/1986, s. 22; İbn Dakīkul'îd, el-İḳtirâḥ (nşr. Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî), Bağdad 1402/1982, s. 326-327; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XX, 321; İbn Hacer, Hedyü's-sârî (Hatîb), s. 12, 364-402, 405-488; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-selefiyye), I, 56-69; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, I, 307; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 35; Sezgin, GAS, I, 208; Halîl İbrâhim Molla

Hâtır, Mekânetü'ṣ-Ṣaḥîḥayn, Kahire 1402; M. Yaşar Kandemir, "Sahîhayne Yöneltilen Tenkidlerin Değeri", Sünnetin Dindeki Yeri, İstanbul 1997, s. 335-376; a.mlf., "el-Câmiu's-sahîh", DİA, VII, 114-129; a.mlf., "Gassânî, Ebû Ali", a.e., XIII, 396; a.mlf., "Hâkim en-Nîsâbûrî", a.e., XV, 191-192; a.mlf., "Heysemî", a.e., XVII, 293; M. İdrîs Zübeyr - Ferhat Nesîm Hâşimî, "el-Ġassânî; eḥadü aʿlâmi Ḳurṭuba", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XXVI/1-2, İslâmâbâd 1412/1991, s. 397-399; İsmail L. Çakan, "Dârekutnî", DİA, VIII, 489; Yusuf Şevki Yavuz - Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec", a.e., XX, 547; Salih Sabri Yavuz, "İsferâyînî, Ebû İshak", a.e., XXII, 515.

M. Yaşar Kandemir

C. HASEN (الحسن)

Dinî konularda delil olarak kullanılan makbul hadis çeşidi.

Sözlükte "güzel olmak" anlamına gelen hüsn kökünden türemiş bir isim olup "iyi, güzel" demektir. Terim olarak genel kabule göre, "sahih hadisin şartlarını taşımakla beraber râvisinin zabtı sahih hadisin râvisine nisbetle daha az olan hadis" anlamında kullanılmaktadır. Buna göre hasen, sahih hadisle zayıf hadis arasında, ancak sahihe daha yakın konumda bulunmaktadır.

Hasen terimi II. (VIII.) yüzyılda sözlük anlamında kullanılırken III. (IX.) yüzyılda Ebû Îsâ et-Tirmizî tarafından terim şeklinde kullanılmaya başlanmıştır. Bu yüzyılda, aralarında Tirmizî'nin hocalarının da bulunduğu bazı muhaddisler tarafından isnad ve metinle ilgili olarak zikredilen hasen kelimesinin sözlük veya terim anlamında kullanıldığı hususunda iki görüş ileri sürülmektedir. Bazı âlimler, hasen tabirinin gerek isnadın gerekse metnin bir vasfı gibi çokça zikredilmesinden hareketle onun Tirmizî'den önce de terim anlamında kullanıldığını, Tirmizî'nin ise bunu el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde en çok zikreden ve tarifini ilk defa yapan kimse olduğunu söylemişlerdir (İbn Receb el-Hanbelî, I, 342-343; İbn Hacer, en-Nüket, I, 426; Tehânevî, s. 100-106; Yücel, s. 159-160). Diğer bir kısım âlimler de Tirmizî'den önce sıhhat açısından hadislerin sahih ve zayıf olmak üzere iki kısma ayrıldığı, Tirmizî'nin hasen kelimesini ilk defa terim olarak kullanmak suretiyle üçlü taksimi başlattığı görüşündedirler (İbn Teymiyye, s. 82; Zehebî, s. 27; İbn Hacer, en-Nüket, I, 385). Hasen tabirinin III. (IX.) yüzyılda Tirmizî'den önce kullanılmakla birlikte belirli bir tarifinin yapılmaması, aynı zamanda müttefekun aleyh, sahih ve zayıf hadisler hakkında da kullanılması dikkate alındığında (meselâ bk. el-Medhalî, s. 38-56, 57, 61, 66, 84, 111, 112, 116, 144) ikinci görüşün daha isabetli olduğu anlaşılır. Ancak Râmhürmüzî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî gibi mütekaddimîn hadis usulcülerinin eserlerinde hasen terimine yer vermemeleri, bu kelimenin özellikle İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'den sonra yaygınlaştığını göstermektedir.

Tirmizî'ye göre hasen hadis, isnadında yalan söylemekle itham edilmiş bir râvi bulunmayan, şâz olmayan ve benzeri başka tariklerden rivayet edilen hadistir. Ayrıca Tirmizî el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde isnadı muttasıl olmayan hadisleri hasen olarak nitelendirmiştir (bk. "Ṣalât", 124, 234, 270; "Ḳırâʾât", 9; "Edeb", 40; "Menâḳıb", 8). İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî ile Irâkī gibi hadis usulcüleri Tirmizî'nin tarifine itiraz etmişler ve bu tarifin hasen hadisi sahih hadisten belirgin şekilde ayırmadığını, zira râvilerin yalancılıkla suçlanmaması ve hadisin şâz olmamasının sahih

hadis için de söz konusu edildiğini söylemişlerdir. Öte yandan bu tarif Tirmizî'nin sık sık kullandığı, "Sadece bu vecihten (tarikten) bildiğimiz hasen-garîb bir hadistir" hükmüne zıt düşer; çünkü hadisin garîb olması veya sadece bir tarikten bilinmesiyle tarifte geçen "benzerinin başka tariklerden rivayet edilmesi" esasını bağdaştırmak mümkün değildir. Bazı hadis âlimleri ise Tirmizî'nin tarifinde yer alan, "isnadında yalanla itham edilmiş bir râvinin bulunmaması" kaydının hasen hadis râvilerinin sahih hadis râvileri derecesinde olmadığına delâlet ettiğini ve bu hususun hasen hadisi sahih hadisten belirgin şekilde ayırdığını ileri sürmüşlerdir. Gerçekten sahih hadis râvileri hakkında kullanılan "sika" terimiyle râvinin adâlet ve zabt vasıflarını tam olarak taşıdığı ifade edilirken yalanla itham edilmemek kaydı ile, hasen hadis râvisinin yalancı olmamakla birlikte zabt bakımından terkedilmesini gerektirmeyecek kadar zayıf olduğu anlatılmakta ve aralarında bir fark bulunmaktadır. Bu durumda güvenilirlik açısından hasen hadis râvileri sahih hadis râvilerinden daha aşağı derecede yer almakta ve Tirmizî'ye göre hasen hadis râvisinin bu eksiği, o hadisin benzerinin başka tariklerden rivayet edilmesiyle giderilmektedir. Tirmizî'nin tarifinde yer alan "benzerinin başka tariklerden rivayet edilmesi" kaydı da hasen hadisi sahihten ayıran bir özelliktir. Ancak Tirmizî, başka tariklerle takviyeye ihtiyacı olmayan hadisler için bu şartı gerekli görmemiş (Nûreddin Itr, s. 164) ve el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde sadece bir tarikten rivayet edilen hadisleri de hasen olarak nitelemiştir (bk. "Ḥudûd", 17; "Fiten", 19, 44, 57; "Ḳader", 1, 6, 14). Tirmizî'nin tarifinde isnadın muttasıl olması kaydının bulunmaması ve bu nevi hadisleri başka tariklerden de rivayet edilmeleri sebebiyle (Mübârekfûrî, II, 216) hasen diye nitelendirmesi de hasen hadisi sahihten ayıran bir başka özellik olarak değerlendirilmelidir.

Tirmizî'den sonra hasen hadisi tarif eden âlim Hattâbî'dir. Ona göre hasen hadis, isnadı muttasıl olup rivayet edildiği belde (mahreç) bilinen, râvileri meşhur olan, âlimlerin çoğu tarafından kabul edilen, pek çok fakihin kullandığı hadistir. Hattâbî bu tarifiyle mürsel, münkatı', müdelles gibi isnadında kopukluk bulunan hadislerin hasen olamayacağını belirtmektedir (Abdülazîz b. Ahmed el-Câsim, sy. 29, s. 17-18). Ancak onun bu tarifini İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Takıyyüddin İbn Dakīku'l-Îd, Bedreddin İbn Cemâa gibi hadis usulcüleri, hasenle sahih arasındaki farkı açıkça ortaya koymadığı gerekçesiyle tenkit etmişlerdir.

Tirmizî ile Hattâbî'nin tanımlarını hasen hadisi sahih hadisten belirgin şekilde ayırmadığı için yeterli görmeyen İbnü's-Salâh, muhaddislerin kullanımları esas alındığında hasen hadislerin iki kısma ayrıldığını ve bunların Tirmizî ile Hattâbî'nin tariflerini de kapsadığını söylemektedir. Bunlardan birincisi, isnadında rivayete ehil olup olmadığı tam olarak bilinmeyen (mestûr) bir râvi bulunmakla beraber bu râvisi dikkatsizlik ve dalgınlık, fazla hata yapmak, kasten yalan söylemek, dinin emir ve yasaklarına pek önem vermemek gibi kusurlarla suçlanmayan, metni de aynı veya benzeri başka tariklerle rivayet edilen hadistir. Ona göre Tirmizî'nin tarifiyle kastedilen de budur. İsnadında, hadis rivayetine ehliyeti tam olarak bilinmeyen bir râvi bulunması sebebiyle aslında zayıf olan böyle bir hadisin başka tariklerden rivayet edilmesi zayıflığını giderdiği için bu nevi hadisler "hasen li-gayrihî" diye de adlandırılmıştır. İbnü's-Salâh'a göre hasenin ikinci kısmı, râvileri doğruluk ve güven (adâlet) yönünden meşhur olmakla birlikte, tek başına rivayet ettikleri hadisler münker kabul edilen râvilerden daha yüksek derecede bulunan, ancak hâfıza gücü ve titizlik bakımından sahih hadis râvileri seviyesine ulaşamayan râvilerin rivayet ettiği şâz, münker ve muallel olmayan hadistir (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 31-32). Hasen olmaları için bu hadislerin aynının veya benzerinin başka

tariklerden rivayet edilmesine ihtiyaç bulunmadığı için bu çeşit hadisler “hasen li-zâtihî” olarak da anılmıştır.

Hasen hadise ait tarifler içinde en çok İbn Hacer el-Askalânî’nin tarifi kabul görmüş, daha sonraki hadis usulcüleri genellikle bu tarifi benimsemişlerdir. Buna göre hasen hadis, sahih hadisin şartlarını taşımakla beraber râvisinin zabtı sahih hadisin râvisi kadar kuvvetli olmayan hadistir. Hasen hadisin bunların dışında başka tarifleri de yapılmıştır. İbnü’l-Cevzî haseni, “kendisinde bir miktar zayıflık bulunmakla birlikte sahih olmaya yakın hadis” (el-Mevżûʿât, I, 35); İbn Dihye “adâlet seviyesine ulaşmayan, ancak fâsık da olmayan râvinin rivayet etmesi sebebiyle bir miktar zayıflığı bulunmakla birlikte sahih olmaya yakın hadis” (İbn Hacer, en-Nüket, I, 404); Bedreddin İbn Cemâa da “senedi muttasıl olup şâz ve muallel olmayan, isnadında rivayeti başka tarikle desteklenen bir mestûr veya titizlik (itkān) derecesine ulaşmayan bir meşhur râvisi bulunan hadis” (a.g.e., I, 406) şeklinde tarif etmiş, ancak bu tanımlar da değişik noktalardan tenkit edilmiştir (a.g.e., I, 404-405, 407-408; Abdülazîz b. Ahmed el-Câsim, sy. 29, s. 22). Ayrıca Ferrâ el-Begavî’nin, “Buhârî ile Müslim’in eserlerinde mevcut olmayıp Tirmizî, Ebû Dâvûd, Nesâî gibi muhaddislerin eserlerinde yer alan hadis” şeklindeki tanımı da Tirmizî, Ebû Dâvûd, Nesâî gibi muhaddislerin eserlerinde sahih, zayıf ve münker hadislerin de bulunduğu, bunların tamamını hasen olarak nitelemenin doğru olmayacağı gerekçesiyle reddedilmiştir (Meṣâbîḥu’s-sünne, nâşirin mukaddimesi, I, 61-62).

Âlimlerin çoğu hasen hadisin dinî konularda delil olduğu görüşündedir. Bu açıdan değerlendirme yapan bazı âlimler, onun sahih hadisle aynı olup ayrı bir hadis çeşidi sayılmayacağını söylemişlerdir. İbnü’l-Kattân el-Mağribî ise hasen li-gayrihî hadisin sadece amellerin faziletleri konusunda delil olabileceğini ileri sürmüştür. Ona göre hasen li-gayrihî hadisin ahkâm konusunda delil olarak kullanılabilmesi için tariklerinin çok olması veya uygulamanın onu desteklemesi, yahut sahih hadis ve Kur’an’ın zâhirine uygunluk şartlarını da taşıması gerekir (İbn Hacer, en-Nüket, I, 402). Âlimlerin ekserisi, tariklerin çoğalması ile hasen hadisin sahih hadis seviyesine ulaşacağı görüşündedir (örnekleri için bk. Murtazâ ez-Zeyn Ahmed, s. 52-65).

III. (IX.) yüzyılda hasen tabiri, başta Tirmizî olmak üzere bazı muhaddisler tarafından (Yücel, s. 161) diğer bir kısım terimlerle birlikte kullanılmış, ancak söz konusu dönemde hasen kelimesinin yanında kullanılan terimlerin anlamı hakkında herhangi bir açıklamanın yapılmaması, daha sonra bunlarla ilgili farklı görüşlerin ileri sürülmesine sebep olmuştur. Bu terimler hasen-sahih, hasen-ceyyid, hasen-garîb, hasen-sahih-garîb ve sahih-garîb olmak üzere beş kısma ayrılır. Hasen-sahih terimi şu mânalarda kullanılmıştır: Bu hadis sahih ve iyi bir hadistir (bu ifadede hasen sözlük anlamında kullanılmıştır); hadis iki tarikten rivayet edilmiş olup birine göre sahih, diğerine göre hasen seviyesindedir; rivayete ehliyetleri açısından râvilerinin bir kısmı hasen hadis, bir kısmı sahih hadis râvileri seviyesindedir; hadisin hasen veya sahih olması hususunda kesin bir görüşe varılamamıştır. Bunlardan, “Hadis iki tarikten rivayet edilmiş olup birine göre sahih, diğerine göre hasen seviyesindedir” tarifi daha isabetlidir. Zira Tirmizî, hasen hadisin birden fazla tarikinin bulunduğunu ve hasen hadis râvilerinin sahih hadis râvileri seviyesine ulaşamadığını belirtmiştir. Buna göre bir hadis hakkında “hasen-sahih” denildiğinde “sahih” kaydı ile, söz konusu hadisin râvilerinin sahih hadis râvileri seviyesine ulaştığı ve hadisin birkaç tarikten nakledildiği ifade edilmektedir. Bu

durumda Tirmizî'nin nâdiren kullandığı, “Bu hadis hasen-sahih olup sadece bu tarikten rivayet edilmiştir” şeklindeki açıklama, “Hadis bu lafızla sadece bu tarikten rivayet edilmiştir” şeklinde anlaşılmakta olup hadisin farklı lafızlarla başka tariklerden de rivayet edildiğini gösterir. Hasen-ceyyid terimi de hasen-sahih anlamındadır. Hasen-garîb, tek isnadla rivayet edilmiş ve hasen seviyesine ulaşmış hadis demektir. Buna göre söz konusu hadis hasen li-zâtihîdir; onun hasen olabilmesi için başka tariklerden rivayetine ihtiyaç kalmamıştır. Hasen-sahih-garîb, birkaç tarikten rivayet edilmiş olup sıhhat şartını taşıyan ve tariklerinden birinde garâbet bulunan hadistir. Buna göre hadis birkaç tarikten rivayet edilmesiyle hasen, sıhhat şartını taşıması ile sahih, tariklerinden birinin garîb olması sebebiyle garîb diye nitelendirilmiştir. Sahih-garîb ise tek isnadla rivayet edilmiş ve sahih seviyesine ulaşmış hadis demektir.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, “ḥsn” md.; Tirmizî, “Ḥudûd”, 17, “Fiten”, 19, 44, 57, “Ḳader”, 1, 6, 14, “Ṣalât”, 124, 234, 270, “Ḳırâʾât”, 9, “Edeb”, 40, “Menâḳıb”, 8; a.mlf., Kitâbü'l-ʿİlel (el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ içinde), V, 758; Hattâbî, Meʿâlimü's-sünen (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1411/1991, I, 6; Ferrâ el-Begavî, Meṣâbîḥu's-sünne (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr.), Beyrut 1407/1987, nâşirin mukaddimesi, I, 60-62; İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü'l-Fikr), I, 35; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 29-40; İbn Teymiyye, ʿİlmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Mûsâ M. Ali), Beyrut 1405/1985, s. 81-85; Zehebî, el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 26-33; İbn Receb el-Hanbelî, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Nûreddin Itr), [baskı yeri yok] 1398/1978, I, 342-343, 384-394; Zeynüddin el-Irâkī, Elfiyyetü'l-ḥadîs̱ (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1408/1988, s. 38-48; İbn Hacer, Nüzhetü'n-naẓar şerḥu Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1414/1993, s. 62; a.mlf., en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, I, 385-490; Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, I, 62-95; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, s. 86-104; Emîr es-San'ânî, Tav-żîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-Selefiyye), I, 154-196, 236-246; Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 100-106 (nâşirin 2 numaralı dipnotu); Leknevî, Ẓaferü'l-emânî fî muḫtaṣari'l-Cürcânî (nşr. Takıyyüddin en-Nedvî), A'zamgarh 1415/1995, s. 174-197; Mübârekfûrî, Tuḥfetü'l-aḥveẕî, Beyrut 1410/1990, II, 216; Tecrid Tercemesi, I, 242-250; Nûreddin Itr, el-İmâmü't-Tirmiẕî ve'l-müvâzenetü beyne Câmiʿihî ve beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn, Kahire 1390/1970, s. 161-199; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 127-128; Rebî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî, Taḳsîmü'l-ḥadîs̱ ilâ ṣaḥîḥ ve ḥasen ve żaʿîf, Riyad 1411, s. 38-56, 57, 61, 66, 84, 111, 112, 116, 144; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 118-121; İkrâmullah İmdâdülhak, el-İmâm ʿAlî b. el-Medînî ve menhecühû fî naḳdi'r-ricâl, Beyrut 1413/1992, s. 614-616; Murtazâ ez-Zeyn Ahmed, Menâhicü'l-muḥaddis̱în fî taḳviyeti'l-eḥâdîs̱i'l-ḥasene ve'ż-żaʿîfe, Riyad 1415/1995, s. 39-65; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî İlk Üç Asır, İstanbul 1996, s. 159-161; James Robson, “Varieties of the Hasan Tradition”, JSS, VI (1961), s. 47-61; Abdülazîz b. Ahmed el-Câsim, “el-Ḥadîşü'l-ḥasen ve ḥucciyyetühû”, Mecelletü'ş-Şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, sy. 29, Küveyt 1417/1996, s. 15-55.

Mücteba Uğur

D. ZAYIF (الضعيف)

Sahih ve hasen hadisin şartlarından birini ya da birkaçını taşımayan rivayetler için kullanılan hadis terimi.

Sahih veya hasen hadisler için gerekli özelliklerden en az birini taşımayan, dolayısıyla hasen mertebesine ulaşamayan rivayetlere zayıf (zaîf) denir. Râviler hakkında ise bu kelime cerh ifade eden bir sıfat olarak kullanılır. Erken dönem muhaddislerinin örfünde hadislerin sahih ve zayıf diye ikiye ayrıldığına ve hasen kategorisinin bilinmediğine dair yaygın bir kanaat varsa da terimi meşhur eden Tirmizî'den önce Mâlik b. Enes, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî gibi hadisçilerin zayıf terimini kullanmaları (Tirmizî, "Ṭahâret", 95; Keşmîrî, I, 57) bu kanaatin gerçeği tam yansıtmadığını göstermektedir. Eski muhaddisler döneminde kavramsal olarak tanınan, hatta terimleştirilen hasen Tirmizî tarafından çok sık kullanılmıştır. Yine erken dönem muhaddislerinden bazılarının hasen karşılığında yer verdikleri hafif dereceli zayıf hadis kategorisi de Tirmizî'nin terminolojisinde hasen diye kaydedilmiştir (Takıyyüddin İbn Teymiyye, XVIII, 23, 25). Sonraki dönemlerde de zayıf hadis, "sahih veya hasen sıfatlarını taşımayan" yahut daha genel bir ifadeyle "kabul şartlarından birini taşımayan hadis" şeklinde tanımlanmıştır. Hadis usulcüleri, hadisin sahih veya hasen olma şartlarından birine veya birkaçına sahip olmamasını dikkate alarak zayıf hadisi alt gruplara ayırmışlar ve bunların her biri için farklı bir terim belirlemişlerdir. Meselâ Hattâbî zayıf hadisleri en zayıfından başlamak üzere mevzû, maklûb ve meçhul diye sıralamıştır (Meʿâlimü's-sünen, I, 6). İbnü's-Salâh'a göre de zayıf hadis mevzû, maklûb, şâz, muallel, muztarib, mürsel, münkatı' ve mu'dal olmak üzere çeşitli kısımlara ayrılır (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 41, 98). Mevzû hadisler muhteva bakımından değerlendirildiğinde kategori açısından zayıf hadislerden farklı olması gerekirken hadis tekniği yönünden kabul şartlarının birçoğunu taşımaması itibariyle zayıf hadis kapsamına alınmıştır. Hadislerde zayıflığın en önemli sebeplerinden biri isnaddaki inkıtâdır. Bu tür hadisler mürsel, münkatı', mu'dal, müdelles ve muallel kısımlarına ayrılır. İlletler daha çok isnadlarda söz konusu olduğundan muallel hadis de burada zikredilmiştir. İnkıtâ dışındaki sebeplerle zayıf duruma düşen hadisler ise muzaaf, muztarib, maklûb, şâz, münker ve metrûk/matrûh hadislerdir (M. Accâc el-Hatîb, s. 359-371).

İmâmiyye Şîası'nda hadisler bilgi değerleri bakımdan ikiye, isnadın kuvveti itibariyle de dörde ayrılmıştır. Buna göre bilgi ifade eden hadislere mu'teber veya sahih, bilgi değeri olmayanlara gayri muteber veya zayıf denmiştir. Sahih olanlar da mütevâtir ve âhâd (makrûn: bir karîne ile teyit edilen) şeklinde iki kısımda ele alınmıştır. En erken Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye (ö. 460/1068) nisbet edilen bu taksim imamların otoritesine sıkı bağlılıklarıyla bilinen ahbârî Şiîler'ce benimsenmiştir. Usûlî Şîa geleneğinde benimsenen dörtlü taksim ise Sünnî kesimde terimlerin yerleşmesinden çok sonraki bir zamanda, ancak VII. (XIII.) yüzyılda gerçekleşmiştir. Cemâleddin Ahmed b. Tâvûs (ö. 673/1275) ve öğrencisi Allâme el-Hillî'ye (ö. 726/1325) nisbet edilen bu tasnife göre hadisler sahih, hasen, müvessak ve zayıf diye dörde ayrılır. Senedindeki bütün râviler âdil İmâmî ise hadis sahih sayılır. Senedin tamamı İmâmî olmakla beraber bir kısmı adalet sahibi, bir kısmı da memdûh râvilerden müteşekkil ise hasen, âdil ve memdûh İmâmî râvilerin yanı sıra senedde İmâmî olmayan, ancak güvenilen râviler mevcutsa hadis müvessak kabul edilir. Zayıf ise isnadında zayıf veya meçhul râvilerin bulunduğu hadislerdir

(Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-İslâmiyyeti'ş-Şîʿiyye, V, 36-37, 42-43). Zayıf hadis de makbul ve merdud kısımlarına ayrılır. Buradaki makbul, fakihlerin kabul edip kendisiyle amel ettiği zayıf hadisleri, merdud ise âlimlerin reddettiği ve zaafı ortadan kaldıracak bir karîne bulunmadığı için başvurulmasını uygun görmedikleri hadisleri ifade etmektedir (a.g.e., V, 51-52).

Sünnî hadis usulünde zayıf hadisin tanımından çok onunla amel edilip edilemeyeceği konusu tartışılmıştır. Bu bağlamda rivayetler fezâil ve ahkâm hadisleri başlıkları altında ikiye ayrılmıştır. Muhaddisler, akaid ve ahkâma dair konularla ilgili olmamak şartıyla zayıf isnadlı hadislerin rivayetinde bir sakınca görmemişler; mevâiz, kıssalar, amellerin faziletleri gibi tergīb-terhîb konularında yahut tefsir ve megāzîye ilişkin hususlarda hadis rivayet ederken daha hoşgörülü bir tutum ortaya koymuşlardır. Süfyân b. Uyeyne, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Abdurrahman b. Mehdî ve Ahmed b. Hanbel gibi ilk dönem hadis münekkitleri fezâil-ahkâm ayırımına gitmişler ve bazı râvilerin yalnızca fezâil alanındaki rivayetlerini kabul etmişlerdir. Meselâ Süfyân es-Sevrî'nin, "Helâl ve haram hususunda bu ilmi ancak hadisin ziyadesini ve noksanını bilen, ilmiyle meşhur önde gelen âlimlerden alınız. Diğer hususlarda bu özelliği taşımayan şeyhlerden de almanızda bir sakınca yoktur" dediği bilinmektedir (Hatîb el-Bağdâdî, s. 162). Zayıf hadisle amel edilip edilemeyeceği münakaşalarında ilk dönemdeki ehl-i re'y-ehl-i hadîs gruplaşması üzerinden yürütülen tartışmaların da etkili olduğu düşünülebilir. Zira ilk dönem tartışmalarında Ahmed b. Hanbel gibi re'y yerine zayıf hadisi tercih edenlere sıkça rastlanmaktadır (DİA, XV, 534). Zayıf hadisin rivayeti ve onunla amel edilebilmesi, ayrıca bazı âlimlerin zayıf hadisi kıyasa tercih etmeleri o hadisin Hz. Peygamber'e ait olması ihtimali sebebiyledir. Bir hadise zayıf hükmünün verilmesi o hadisin hiçbir şekilde Resûl-i Ekrem'e ait olmadığı anlamına gelmediğinden ihtiyaten böyle bir uygulama tercih edilmiştir. Zira âdil ve zâbıt râvilerin hata yapma ihtimali bulunduğu gibi zayıf râvilerin de rivayetlerinde isabet ihtimali vardır (Zeynüddin el-Irâkī, s. 10).

Zayıf hadisle amel edilmesi birtakım şartlara bağlanmıştır. İbn Hacer'e nisbet edilen bir görüşe göre bunun için üç şart gerekir: 1. Hadis aşırı zayıf olmamalıdır. Bir hadisi sadece kendisi rivayet eden yalancıların, yalancılıkla itham edilenlerin ve çok hata yapanların rivayetleri bu türdendir. 2. Zayıf hadis İslâm'da kabul görmüş genel bir prensibe aykırı olmamalıdır. Bu şart dinde hiçbir temeli bulunmayan sonradan uydurulmuş şeyleri dışarıda bırakır. 3. Zayıf hadisle amel edilirken Resûl-i Ekrem'in söylemediği bir şeyi ona isnat etmiş olmamak için o rivayeti ihtiyatla karşılamak gerekir (Şemseddin es-Sehâvî, el-Ḳavlü'l-bedîʿ, s. 255). Bunlara şu şartlar da eklenmiştir: Hadis aklın, şeriatın ve dilin kabul etmediği mübalağalar içermemeli, kendisinden daha kuvvetli diğer bir şer'î delille çelişmemelidir (Yûsuf el-Kardâvî, Sünneti Anlamada Yöntem, s. 88). Leknevî'nin bu konuyla ilgili şu değerlendirmesi zayıf hadisle amel konusunda mutedil bir yaklaşım sayılabilir: Câiz veya mendup olduğuna dair sahih bir hadis bulunmayan bir konuda çok zayıf olmayan bir hadis varsa, bu durumda o hususun câiz veya mendup olduğu o zayıf hadisle bilinir. Bu da konunun şer'î bir hususla ilgili olması ve şer'î temellerle, sahih delillerle çelişmemesi şartına bağlıdır (el-Ecvibetü'l-fâżıla, s. 55).

Klasik dönem âlimlerinin zayıf hadisle amel hususunda gösterdiği müsamahaya çağdaş dönemde, özellikle Selefî din anlayışının yeniden yükselişe geçmesiyle şiddetli eleştiriler yöneltilmiştir. Şevkânî gibi gelenekçi Selefîler zayıf hadisin kullanımına toptan karşıdır.

Şevkânî'ye göre şer'î hükümler arasında fezâil-ahkâm ayırımı yapmak doğru değildir ve hüccet teşkil etmeyen bir delile dayanarak bir şey hakkında hüküm vermek helâl olmaz (el-Fevâʾidü'l-mecmûʿa, s. 283). Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi modern Selefîler de zayıf hadise karşı olumsuz bir tutum sergilemişlerdir (krş. Brown, XVIII/1 [2011], s. 33 vd.). Daha yakın bir dönemde Ahmed el-Bedevî, Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî ve Subhî es-Sâlih gibi isimler de bu konudaki eleştirileriyle öne çıkmaktadır. Ahmed el-Bedevî zayıf hadisle amel edilebileceği fikrini, zayıf hadislerin itikadı ve sağlıklı düşünmeyi olumsuz etkilemesi sebebiyle müslümanların geri kalmışlığının önemli gerekçelerinden biri saymaktadır. Zayıf hadisle amel edilebilmesi için gerekli şartlar arasında zikredilen yukarıdaki ilk iki maddeyi uzman âlimlerin bile bilmesinin zor olduğunu söyleyen M. Nâsırüddin el-Elbânî zayıf hadisle amel etmeyi câiz görmez. Ona göre zayıf hadis rivayet edilirken zayıf olduğu belirtilmeli ve böyle bir hadisle amel edilmemelidir (Silsiletü'l-eḥâdîs̱i'ż-żaʿîfe, III, 25). Elbânî'nin bu yaklaşımı çalışmalarına da yön vermiş, neredeyse bütün ilmî mesaisini zayıf hadislerle sahih olanları birbirinden ayırmaya harcamıştır. Yûsuf el-Kardâvî ise zayıf hadisle amel edilebileceği kanaatinde olmasına rağmen uygulamada bunun sağlıklı işlemediğini, zayıf hadisle çok zayıf hadis arasındaki ayırıma dikkat edilmediğini söylemektedir.

Zayıf hadisi kayıtsız şartsız kabul etme şeklindeki toptancı temayül aşırılığa kaçan bir yaklaşımdır. Öte yandan bazı hadisçilerin uydurma dediği hadisleri bir kısım hadisçilerin zayıf kabul ettiği, bir hadisin sıhhatine veya zayıflığına ilişkin hüküm vermenin aslında ictihadî bir durum olduğu düşünülürse zayıf hadisi toptan reddeden anlayışın da aşırılık olduğu söylenebilir. Zayıf hadisin rivayetinde veya onunla amel etmede gösterilen esnekliğin temelinde zayıf hadislerin derece bakımından birbirinden farklı olması gerçeği vardır. Muhaddislerin büyük çoğunluğu aşırı zayıf hadislerle diğerlerini aynı kefeye koymamışlardır. Zayıf hadislerin zayıflık derecelerine göre gruplandırılması, isnadlar arasında tercihte bulunulması ve i'tibara (hadisin farklı tariklerinin araştırılması) elverişli olanlarla olmayanların birbirinden ayırt edilebilmesi bakımından faydalı kabul edilmiştir (Cemâleddin el-Kāsımî, s. 112).

İslâm ümmetinin ittifakla amel ettiği bazı zayıf hadislerin rivayetinde de bir sakınca görülmemiştir. Bu tür rivayetler zayıf isnadlarla aktarılmasına rağmen ümmetin tatbikatına uygun olması durumunda makbul sayılmıştır. Meselâ Şâfiî, "Vârise vasiyet yoktur" hadisi hakkında (Ebû Dâvûd, "Veṣâyâ", 6) şöyle demiştir: "Hadisçiler bu rivayeti sahih kabul etmemekle beraber İslâm toplumu uygulamaya elverişli görerek onunla amel etmiş ve bu hadisin vasiyet âyetini neshettiğini düşünmüştür" (Leknevî, s. 52). Dolayısıyla senedi zayıf bir rivayetle gelmiş olsa da bir hadisin müslümanlar arasında yaygınlık kazanması ahkâma dair bir uygulamanın sıhhati için yeterli bir delil sayılmıştır. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî'ye göre İmam Şâfiî'nin söz konusu hadisin nâsih olduğunu söylemesi onun bu hadisi mütevâtir seviyesinde kabul ettiğini göstermektedir (Fetḥu'l-bârî, V, 372). Sünenlerde zayıf isnadlı, ancak makbul addedilen birçok rivayet mevcuttur.

Zayıf hadisle ilgili olarak hadis âlimlerinin tartıştığı bir diğer konu zayıf hadisin hasen mertebesine yükselmesi meselesidir. Hadis usulüne göre zayıf bir hadis mütâbi' veya şâhidlerinin çoğalmasıyla hasen li-gayrihî mertebesine yükselir. Ancak bu durum her zayıf

hadis için geçerli değildir. Râvinin hâfızasındaki bir kusurdan dolayı veya irsâl sebebiyle zayıf sayılan bir hadis tariklerinin çoğalmasıyla hasen mertebesine çıkabilirken râvisi yalancılıkla itham edildiği veya şâz kaldığı için zayıf olan bir hadis başka tariklerle desteklense de hasen derecesine çıkamaz (İbnü's-Salâh, s. 34). Zayıf hadisin hiçbir şekilde hasen derecesine çıkamayacağını ileri süren ve zayıf tariklerin bir araya gelmesinin zayıflığın derecesini arttırmaktan başka bir anlam ifade etmeyeceğini söyleyen İbn Hazm'ın görüşü ise şâz kabul edilmiştir (Bedreddin ez-Zerkeşî, I, 322). Sahih bir hadisin ayrıca zayıf bir isnadla rivayet edilmesi sahih tarikin sıhhatine zarar vermez. Aksine sahih senedin varlığı zayıf isnadı güçlendireceğinden zayıf isnada rağmen metin sahih kabul edilir. Bundan dolayı senedi zayıf olan bir hadis rivayet edilecekse "zaîfün bi-hâze'l-isnâd" denilmesi icap eder. Zayıf bir hadis için verilecek mutlak "zayıf" hükmü, ancak onun hiçbir sahih tarikten nakledilmediği teyit edildikten sonra zikredilebilir. Ayrıca zayıf hadislerin senedsiz nakledilmesi durumunda kesinlik ifade eden cezm sîgaları yerine temrîz sîgalarının kullanılması gerekir (İbnü's-Salâh, s. 103-104).

Zayıf bir hadisin rivayet edilmesi durumunda onun zayıf olduğunu açıklamanın gereği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Abdurrahman b. Mehdî, Ahmed b. Hanbel ve Nevevî gibi âlimlere göre söz konusu hadis ahkâm konusunda ise zayıflığını açıklamak gerekir, diğer konularda hadislerin zayıflığı aşırı derecede olmadıkça bunu belirtmeye ihtiyaç yoktur. Meselâ Ebû Dâvûd es-Sünen'inde (s. 37-38) sadece aşırı derecede zayıf olan rivayetlerle ilgili açıklama yapmıştır. Tirmizî ise muhtevasına yahut zayıflık derecesine bakmadan her türlü zayıflığı açıklamayı tercih etmiştir. Ancak gerek hadise gerek diğer ilimlere dair bazı eserlerde zayıflığı yeterince açıklanmamış hadislerin yer aldığı da bir gerçektir. Muhaddislerin çeşitli alanlardaki eserleri tahriç etmesinin bir sebebi de bu eserlerdeki rivayetlerin sıhhat durumunu ortaya koyma arzusudur. Zayıf terimi aynı zamanda râviler hakkında kullanıldığından hadis tarihinde zayıf veya metrûk râvileri tanıtan, genellikle "ed-duafâ'" yahut "ed-duafâ' ve'l-metrûkîn" adıyla bilinen zengin bir literatür oluşmuştur. Bu eserlerde râviler tanıtılırken zayıf rivayetlerinden birçok örnek verilmektedir. İlelü'l-hadîsle ilgili kaynaklarda da zayıf hadislere örnekler yer alabilir. Ayrıca içinde zayıf hadislerin bulunabileceği hadis kaynakları arasında Dârekutnî'nin es-Sünen'i, Hâkim en-Nîsâbûrî, Beyhakī ve Hatîb el-Bağdâdî gibi müelliflerin eserleri de zikredilebilir (krş. Leknevî, s. 77 vd.).

Zayıf hadisler pek çok araştırmacının ilgisini çekmiştir. Bunların büyük çoğunluğu, konuyu usul açısından ele almak suretiyle daha çok zayıf hadisle amel hususuna yoğunlaşırken bir kısmı da zayıf hadisleri derleyen eserler kaleme almıştır. Bunlardan öne çıkanlar şöylece sıralanabilir: Sıddîk Hasan Han, Firâsetü'l-ʿârif li-beyâni'l-ʿamel bi'l-ḥadîs̱i'ż-żaʿîf (Bopal 1295); Abdülkerîm b. Abdullah el-Hudayr, el-Ḥadîs̱ü'ż-żaʿîf ve ḥükmü'l-iḥticâc bihî (Riyad 1417/1997); Muhammed Refet Saîd, el-Ḥadîs̱ü'ż-żaʿîf: Aḥkâmühû ve rivâyetühû ve'l-ʿamel bihî (Kahire 1991); Mahmud Esad Erkaya, Hanefî Fakihlerin Muhaddisler Tarafından Zayıf Hükmü Verilen Hadisleri Kullanma Nedenleri -el-Hidâye Örneği (yüksek lisans tezi, 2009, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Eşref b. Saîd, Ḥükmü'l-ʿamel bi'l-ḥadîs̱i'ż-żaʿîf fî feżâʾili'l-aʿmâl (Kahire 1412); Süleyman b. Nâsır el-Ulvân, el-İʿlâm bi-vücûbi't-tes̱ebbüt fî rivâyeti'l-ḥadîs̱ ve ḥükmü'l-ʿamel bi'l-ḥadîs̱i'ż-żaʿîf (Riyad 1414); Murtazâ Zeyn Ahmed, Menâhicü'l-muḥaddis̱în fî taḳviyeti'l-eḥâdîs̱i'l-ḥasene ve'ż-żaʿîfe (Riyad 1994);

İzzeddin Belîk, Mevâzînü'l-Ḳur'ân ve's-sünne li'l-eḥâdîs̱i'ṣ-ṣaḥîḥa ve'ż-żaʿîfe ve'l-mevżûʿa (Beyrut 1406); Muhammed Abdülazîz Helâvî, en-Nefîs fi't-temyîz beyne'ṣ-ṣaḥîḥ ve'ż-żaʿîf ve şerḥu muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱ (Kahire 1400); Muhammed b. Kāsım el-Kādirî el-Fâsî, Refʿu'l-ʿitâb ve'l-melâm ʿammen ḳāle: "el-ʿamelü bi'ż-żaʿîfi iḫtiyâren ḥarâm" (Beyrut 1406); Abdülazîz b. Abdurrahman Useym, Taḥḳīḳu'l-ḳavl bi'l-ʿamel bi'l-ḥadîs̱i'ż-żaʿîf (Riyad 1992); Rebîʿ b. Hâdî Umeyr el-Medhalî, Taḳsîmü'l-ḥadîs̱ ilâ ṣaḥîḥ ve ḥasen ve żaʿîf beyne vâḳıʿi'l-muḥaddis̱în ve muġāleṭâti'l-müteʿaṣṣıbîn (Riyad 1411); Muhammed Amr Abdüllatîf, Tebyîżü'ṣ-ṣaḥîfe bi-uṣûli'l-eḥâdîs̱i'ż-żaʿîfe (Mısır 1409); Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti Metodolojik Anlam ve Yorum (İstanbul 2011). Bu konuda yapılmış derleme türü çalışmalar arasında ise şunlar zikredilebilir: R. Mahmûd Îsâ, el-Eḥâdîs̱ü'ż-żaʿîfe fî Silsileti'l-eḥâdîs̱i'ṣ-ṣaḥîḥa ve'stidrâkü mâ fâte eş-Şeyḫ Muḥammed Nâṣıruddîn el-Elbânî (Hartum 1407); Abdurrahman Abdülhâliḳ, Es̱erü'l-eḥâdîs̱i'ż-żaʿîfe ve'l-mevżûʿa fi'l-ʿaḳīde (Küveyt 1985); Zekeriyyâ b. Gulâm Kādir el-Pâkistânî, el-Eḥâdîs̱ü'ḍ-ḍıʿâf ve'l-mevżûʿât fi'l-esmâ' ve'ṣ-ṣıfât (Beyrut 2001); Muhammed el-Hût, Ḥüsnü'l-es̱er fîmâ fîhi żaʿfün ve'ḫtilâfün min ḥadîs̱in ve ḫaberin ve es̱er (Beyrut, ts.); Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî, en-Nâfile fi'l-eḥâdîs̱i'ż-żaʿîfe ve'l-bâṭıla (Tanta 1988); Nâsırüddin el-Elbânî, Silsiletü'l-eḥâdîs̱i'ż-żaʿîfe ve'l-mevżûʿa ve es̱eruhe's-seyyi'ü fi'l-ümme (Riyad 1992).

BİBLİYOGRAFYA:

Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1417/1997, s. 139-140; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vaṣfi Sünenih (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1417/1997, s. 37-38; Hattâbî, Meʿâlimü's-Sünen (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1411/1991, I, 6; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1980, s. 58, 61; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, Beyrut 1409/1988, s. 134, 162; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Nureddin Boyacılar), Riyad 1418/1997, I, 14, 138; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 34, 41, 98, 103-104; Nevevî, el-Mecmûʿ (nşr. Mahmûd Mitrahî), Beyrut 1417/1996, I, 63; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, Kahire 1404, XVIII, 23, 25, 248-249; Bedreddin ez-Zerkeşî, en-Nüket ʿalâ Muḳaddimeti İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Zeynelâbidîn b. Muhammed Bellâ Füreyc), Riyad 1419/1998, I, 322, 395; II, 253, 308 vd.; İbnü'l-Mülakkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdeyʿ), İhsâ 1413/1992, s. 104; Zeynüddin el-Irâkī, et-Taḳyîd ve'l-îżâḥ, Beyrut 1350, s. 10, 49; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî), Riyad 1422/2001, s. 97-107; a.mlf., Fetḥu'l-bârî (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb v.dğr.), Beyrut 1379, V, 372; Şemseddin es-Sehâvî, el-Ḳavlü'l-bedîʿ fi'ṣ-ṣalât ʿale'l-ḥabîbi'ş-şefîʿ, Beyrut, ts. (Dârü'r-Reyyân li't-türâs), s. 255-258; a.mlf., Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 288-289; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1401, I, 179; Ali el-Kārî, el-Esrârü'l-merfûʿa fî aḫbâri'l-mevżûʿa (nşr. Muhammed es-Sabbâğ), Beyrut 1406/1987, s. 35; M. Murtazâ ez-Zebîdî, Bülġatü'l-erîb (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 190; Şevkânî, el-Fevâ'idü'l-mecmûʿa (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), Beyrut, ts. (Dârü'l-mektebeti'l-ilmiyye), s. 283; Leknevî, el-Ecvibetü'l-fâżıla (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1384/1964, s. 37, 51-55, 77 vd.; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 1414/1993, s. 112, 116; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1416/1995, I, 178; Keşmîrî, Feyżü'l-bârî ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, Kahire 1357,

I, 57; Yûsuf el-Kardâvî, Sünneti Anlamada Yöntem (trc. Bünyamin Erul), İstanbul 1991, s. 72, 88; a.mlf., el-Münteḳā min Kitâbi't-Terġīb ve't-terhîb li'l-Münẕirî, Mansûre 1413/1993, I, 48-56; M. Nâsırüddin el-Elbânî, Silsiletü'l-eḥâdîs̱i'ż-żaʿîfe ve'l-mevżûʿa, Riyad 1992, III, 25; Abdülazîz b. Abdurrahman el-Useym, Taḥḳīḳu'l-ḳavl bi'l-ʿamel bi'l-ḥadîs̱i'ż-żaʿîf, Riyad 1412/1992, s. 55-56; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), İstanbul 1997, s. 169-170; M. Accâc el-Hatîb, Uṣûlü'l-ḥadîs̱, Cidde 1417/1997, s. 359-371; Salahattin Polat, Hadis Araştırmaları, İstanbul 2003, s. 133-136; Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, "Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi", Hadis Tetkikleri Dergisi, I/1, İstanbul 2003, s. 31-49; Jonathan A. C. Brown, "Even If It is Not True It's True: Unreliable Ḥadīths in Sunni Islam", Islamic Law and Society, XVIII/1, Leiden 2011, s. 1-52; T. W. Juynbol, "Hadis", İA, V/1, s. 50-52; Ahmed M. Nûr Seyf, "Duafâ ve Metrûkîn", DİA, IX, 540; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", a.e., XV, 56; Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", a.e., XV, 534; Ayhan Tekineş, "İlelü'l-hadîs", a.e., XXII, 85-86; Abdülhâdî el-Fazlî, "Uṣûlü'l-ḥadîş", Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-İslâmiyyeti'ş-Şîʿiyye (haz. Hasan el-Emîn), Beyrut 1423/2002, V, 5-94.

Mehmet Emin Özafşar-Mahmut Demir

5. SENEDDEKİ İNKITA SEBEBİYLE ZAYIF HADİS ÇEŞİTLERİ

1. MÜRSEL (المرسل)

İsnadında, sahâbî olan râvisi veya diğer râvilerinden biri zikredilmeyen hadis.

Sözlükte "göndermek, salıvermek, bırakmak" anlamındaki irsâl masdarından türeyen mürsel kelimesi terim olarak "tâbiînden bir râvinin, kendisiyle Hz. Peygamber arasındaki sahâbînin ismini atlayarak naklettiği hadis" mânasına gelir. Usul âlimleri ve fıkıhçıların kullanımına göre "münkatıʻ, muʻdal, müdelles ve muallak gibi senedinin herhangi bir yerinden bir veya birden çok râvisi düşen hadis" demektir. Sahâbenin doğrudan Resûl-i Ekrem'den değil başka bir sahâbîden duyduğu, ancak Resûlullah'tan işitmiş gibi naklettiği hadise sahâbe mürseli, bir râvinin, çağdaşı olmakla beraber göRüştüğü bilinmeyen bir kişiden yaptığı rivayete el-mürselü'l-hafî denilmiş, mürsel hadis rivayet eden râvi için mürsil, bu şekilde rivayette bulunma eylemi için ise "irsâl" terimi kullanılmıştır.

Mürsel teriminin ilk defa ne zaman kullanıldığı tam olarak belli değildir I. (VII.) yüzyılda, fitneye sebep olan hadiselerin ortaya çıkmasından sonra hadislerin kimden alındığına dair sorular sorulup müsned ve muttasıl rivayetler aranmaya başlandığına göre (İbn Ebû Hâtim, I, 28) mürselin de bu sırada ortaya çıktığı düşünülebilir. Bazı şarkiyatçıların mürselin kullanıldığı en eski kaynak olarak Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin mukaddimesini göstermeleri (EI² [İng.], VII, 631), onların isnadın daha sonraları uydurulduğu şeklindeki tezlerini ispata yönelik olup senedin teşekkül tarihini geç dönemlere çekme çabalarının sonucudur. Mürsel hadisin artık arandığı tâbiîn neslinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Zira âdil kabul edilen sahâbîlerin birbirlerinden nakilde bulunurken sened zikretmelerine gerek görülmezken tâbiîlerin hem birbirlerinden hem sahâbîlerden nakilde bulunmaları hadisi kimden aldıklarını araştırmayı

gerekli kılmış, onların senedde zikretmediği şahsın sahâbe olması dolayısıyla hadisçilerin kullandığı anlamdaki mürsel hadis terim anlamını ilk asrın sonlarında kazanmıştır. Mürsel hadis rivayet ettikleri bilinen ve mürsellerinin makbul olup olmadığı tartışılan meşhur hadis imamlarının genellikle tâbiîn tabakası içinde yer alması da bunu göstermektedir.

Hadis kaynaklarında mürsel hadislerin varlığı ile, ilk dönem muhaddislerinden bir kısmının mürsel hadis rivayetiyle meşhur olması hadis tarihi araştırmacıları tarafından tartışılarak farklı şekillerde yorumlanmış, irsâle başvurmanın değişik sebepleri olduğu ileri sürülmüştür. 1. Hadisin kendisinden alındığı kişinin zabtı zayıf, isnada önem vermeyen biri olması gibi sebeplerle veya hadisi alandan yaşça küçük olduğu için râvinin adını gizlemek maksadıyla hadis mürsel olarak rivayet edilebilir. Ayrıca politik ve ideolojik baskılar yüzünden râvinin adı verilmeyebilir. Siyasî sebeplerle yapılan irsâlin örneklerinden biri, Hz. Ali taraftarı olan Hasan-ı Basrî'nin Hz. Ali'den duyduğu hadisleri, Emevî Valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin zulmünden çekindiği için Hz. Peygamber'den duymuş gibi rivayet etmesidir (İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 266-267). 2. Hadisin meşhur veya isnadının çok olması gibi sebeplerle râvinin zikredilmesine gerek duyulmayabilir. Ayrıca hadisin rivayet izni alınmamış yazılı nüshalardan nakledilmesi, eğitim, hitâbet ve irşad gibi durumlarda hadisin sadece metnine işaret etmenin yeterli olması gibi sebeplerle de şahıs adları zikredilmeyebilir. 3. İsnad sisteminin kuruluş ve yerleşme aşamasında sened zikretme alışkanlığı henüz tam mânasıyla oturmadığı için de hadisler mürsel olarak rivayet edilmiştir (Polat, s. 63-67).

Bir hadisin mürsel olup olmadığını anlamak için râvisinin kendisinden önceki râvilerle görüşüp görüşmediğini ve onlardan hadis alıp almadığını tesbit etmek gerekir. Ancak bir hadisin mürsel tariki yanında muttasıl tariki de bulunabileceği için bunların hangisinin doğru olduğunu belirlemek güçleşir. Bu durumda ortaya çıkacak teâruzun aynı şahıstan mı, farklı şahıslardan mı kaynaklandığı belirlenmelidir. Aynı şahıstan kaynaklanıyor ve bu şahıs bir hadisi bir rivayetinde mürsel, diğer rivayetinde müsned olarak naklediyorsa hadisçiler bunu iki şekilde değerlendirmişlerdir. Birinci görüşe göre bu rivayet mürseldir ve bu durum râvi için cerh sebebi olup bir üstteki kişiyi gizlediği için bu râvinin müsned rivayetleri de kabul edilmez (Abdülazîz el-Buhârî, III, 727). Hadisçilerin çoğunun itibar ettiği ikinci görüşe göre ise böyle bir rivayetin müsned tarikinde semâa açıkça delâlet eden bir lafız varsa hadis müsned, aksi takdirde mürsel olur. Râvinin irsâl esnasında unuttuğu ismi, müsned olarak rivayet ederken hatırlamış olması ihtimalinin ağır basmasından dolayı İmam Şâfiî, Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü's-Salâh gibi hadisçiler bunu râvi için cerh sebebi saymazlar. Teâruz farklı şahıslardan kaynaklanıyorsa, bir râvinin mürsel olarak rivayet ettiği bir hadisi başka bir râvinin müsned olarak rivayet etmesi söz konusu olduğu için bu durumda beş farklı görüş ileri sürülmüştür: a) Mürsel rivayet önemsenir ve hadis mürsel sayılır. Hadisçilerin çoğu bu görüşü benimsemiştir. b) Sika râvinin ziyadesi makbul olduğundan onun müsned rivayetine itibar edilip hadis müsned sayılır. Ayrıca bu rivayeti mürsel olarak rivayet edenin onu mürsel, müsned rivayet edenin de müsned olarak işitmesi mümkündür. Ancak müsned rivayet mürsel olana tercih edilir. c) Hata yapma ihtimali daha az olduğundan çoğunluğun rivayeti tercih edilir. d) Hıfz yönünden daha üstün olan râvinin rivayeti daha makbuldür. e) Hadisin hem mürsel hem müsned olduğuna hükmedilebilir. Kurallara uymayan özel durumlarda her rivayeti tek tek ele alıp tercih sebeplerini göz önünde bulundurarak karar vermek daha isabetlidir. Nitekim Abdurrahman b. Mehdî, Yahyâ b. Saîd el-

Kattân, Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve İbn Hacer el-Askalânî'nin bu görüşte oldukları nakledilmiştir (Şemseddin es-Sehâvî, I, 166).

Muhaddisler, mürsel hadis rivayetiyle tanınan râvileri mürseli makbul olanlar ve olmayanlar diye ikiye ayırmakla beraber bu hususta bir birlik sağlayamamışlardır. Esasen doğru karar verebilmek için rivayetlerin tek tek değerlendirilmesi daha isabetli olmakla birlikte buna imkân bulunmadığı durumlarda mürselleri makbul sayılan râvileri bilmenin bir ön değerlendirme yapma bakımından faydası vardır. Buna göre mürselleri makbul sayılan râviler şunlardır: Saîd b. Müseyyeb, Saîd b. Cübeyr, İbrâhim en-Nehaî, Mücâhid b. Cebr, Şa'bî, Tâvûs b. Keysân, Amr b. Dînâr, İbnü'l-Münkedir, Muâviye b. Kurre ve Mâlik b. Enes. Hasan-ı Basrî'nin mürsellerini sahih kabul edenler yanında zayıf kabul edenler de vardır. Şu muhaddislerin mürselleri ise zayıf sayılmıştır: Atâ b. Ebû Rebâh, Katâde b. Diâme, İbn Şihâb ez-Zührî, Yahyâ b. Kesîr, Zeyd b. Eslem, A'meş, Süfyân es-Sevrî, Ebû İshak el-Hemedânî ve Süfyân b. Uyeyne. Tâbiînin sahâbeyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiği mürsel hadislerin sayısının Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde 93, Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde 11, Tirmizî'nin es-Sünen'inde 128, Nesâî'nin es-Sünen'inde 66, Ebû Dâvûd'un es-Sünen'inde 70, İbn Mâce'nin es-Sünen'inde 9, Dârimî'nin es-Sünen'inde 90, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde 98 ve Mâlik'in el-Muvaṭṭâʾında 222 olduğu belirtilmiştir.

Mürsel Hadislerin Delil Olma Yönünden Değeri. İlk dönemlerden itibaren muhaddisler ve fakihler başta olmak üzere İslâm âlimlerini çokça meşgul eden bu konu üzerinde usul açısından ilk defa İmam Şâfiî'nin durduğu ve mürsel rivayetleri almada temkinli davrandığı kabul edilmektedir (Süyûtî, I, 202). Bu hususta ortaya çıkan görüşleri üç grupta ele almak mümkündür. 1. Mürsel hadisi mutlak olarak makbul ve hüccet sayanlar arasında Mu'tezilî, Hanefî ve Mâlikî âlimlerinden çoğunun yer aldığı belirtilmekte ve Ebû Hanîfe, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, İbn Cerîr et-Taberî, Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Ebû Bekir el-Cessâs, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Kesîr, Seyfeddin el-Âmidî gibi âlimlerin adı zikredilmektedir. Mürsel haberin nakledilmesi gerektiğini ileri sürenler kendilerine naklî deliller aramışlar, Allah'ın indirdiğini gizleyenlerin lânetlendiğini (el-Bakara 2/159), Resûl-i Ekrem'in Allah'tan kendisine indirileni tebliğ etmekle yükümlü bulunduğunu, bu sebeple mürsel ve müsned ayırımı yapmadan ondan nakledilenleri tebliğ etmenin vâcip olduğunu, eğer râvi fâsık değilse mürsel veya müsned haberinin kabul edilmesi gerektiğini söylemişler, ayrıca Peygamber'in buyruğunu dinleyenlerin dinleyemeyenlere ulaştırmasını emreden hadisi de (Buhârî, "ʿİlim", 9-10; Tirmizî, "ʿİlim", 13) delil göstermişlerdir. Bu konuda delil olarak kullanılan âyet ve hadislerin zorlama yorumlara tâbi tutulduğu açıktır. Hadisin hiçbir râvisinin araştırılmasına gerek bırakmayan bu tutarsız görüş reddedilmiştir. Nitekim birçok hadis âliminin rivayet ettiği mürsellerin zayıf olduğu ortaya konulmuş ve pek çok hadis âliminin rivayetleri sika olmayan râvilerden hadis yazdığı ve naklettiği belirtilerek kabul edilmemiştir. 2. Mürsel hadisi hiçbir şekilde makbul ve hüccet saymayanlar. Hadisçilerin çoğunun ve fukahanın bir kısmının mürseli zayıf kabul ettiği belirtilmiş, hadisçilerden Saîd b. Müseyyeb, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Yahyâ b. Maîn, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Huzeyme, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Ebû Zür'a er-Râzî, Dârekutnî, Hâkim en-Nîsâbûrî, İbn Abdülber en-Nemerî, Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Nevevî ve İbn Hacer el-Askalânî ile fukahadan İbn Hazm, Gazzâlî, Bâkıllânî ve Şevkânî'nin bu görüşte olduğu kaydedilmiştir. Bu görüşte olanlar, mürseli makbul ve hüccet

kabul etmenin sonraki asırların bütün münkatı ve isnadsız haberlerini de makbul saymayı gerektireceğini, bunun da muhaddislerin asırlar boyunca isnad ile cerh ve taʻdîl için verdikleri emeği anlamsız bırakacağını söylemişlerdir. 3. Mürsel hadisi belli şartlarla makbul ve hüccet kabul edenler. Senedinden sahâbî râvisi düşen mürselle sadece büyük tâbiîlerin, Mâlikîler'in büyük çoğunluğu ile Ahmed b. Hanbel'e göre bütün tâbiîlerin, Îsâ b. Ebân, Ebû Bekir el-Cessâs, Ebü'l-Usr el-Pezdevî gibi âlimlere göre ilk üç neslin, İbnü'l-Hâcib ve İbnü'l-Hümâm'a göre hadiste imam olanların ya da sadece sika râvilerden rivayet ettiği bilinen kimselerin mürselleri makbuldür. Alâî ilk dönemlerden itibaren Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ali b. Medînî, Ahmed b. Hanbel, İbn Abdülber en-Nemerî, İbn Teymiyye, İbnü's-Sübkî ve İbnü'l-Hümâm gibi âlimlerin bu görüşte olduğunu, kendisinin de bunu benimsediğini belirtir.

Câmiʿu't-taḥṣîl, s. 94 vd.). Ahmed b. Hanbel'in mürseli kabul ettiği, etmediği ve şartlı kabul ettiği şeklinde üç farklı görüş bulunmasına karşılık İbn Receb el-Hanbelî onun sika olmayanlardan rivayette bulunanların mürselini zayıf saydığını belirtmektedir (Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî, s. 243). Öte yandan İmam Şâfiî çeşitli şekillerde desteklenen mürselleri makbul saymıştır (er-Risâle, s. 461-467). Bazı âlimler mürsel hadislerin sadece faziletli ameller konusunda delil olacağını söylemiş, bazıları da bir konuda mürsel hadis dışında başka delil bulunmadığı zaman mürselin re'ye tercih edileceğini belirtmiştir. Bir kısım kaynaklarda bu sonuncu görüş Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Nesâî ve İbn Ebû Hâtim'e nisbet edilmiştir.

Literatür. Mürsel hadisleri bir araya getiren ilk çalışma Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin 544 mürsel hadisi içeren Kitâbü'l-Merâsîl'idir (bk. el-MERÂSÎL). Abdullah b. Müsâid ez-Zehrânî eser üzerine yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1408, el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]). Mürsel hadis nakleden râvilerin biyografilerini toplamak maksadıyla önce Berdîcî küçük hacimli Kitâbü Beyâni'l-mürsel'ini yazmış, daha sonra İbn Ebû Hâtim konuyu geniş bir şekilde ele aldığı el-Merâsîl'inde 492 (veya 476) râvi ve 1000'e yakın mürsel rivayeti toplamıştır. Hatîb el-Bağdâdî'nin Temyîzü(Beyânü ḥükmi)'l-mezîd fî muttaṣıli'l-esânîd ve et-Tafṣîl li-mübhemi'l-merâsîl'i de bu konudadır (DİA, XVI, 457). Bu hususu hem teknik açıdan geniş bir şekilde ele alan hem de mürsel hadis nakleden 1039 râviyi alfabetik sırayla tanıtan yegâne çalışma Alâî'nin Câmiʿu't-taḥṣîl fî aḥkâmi'l-merâsîl'idir (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Bağdad 1397/1978; Beyrut 1407/1986). Zeynüddin el-Irâkī esere bir taʻlik (Rāgıp Paşa Ktp., nr. 236), Sıbt İbnü'l-Acemî de bir hâşiye yazmış (Alâî, s. 94), Ömer b. Hasan Fellâte de kitap üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1392, Câmiatü Ümmi'l-kurâ [Mekke]). İbnü'l-Irâkī'nin Tuḥfetü't-taḥṣîl fî ẕikri ruvâti'l-merâsîl'i mürsel râviler Hakkında yazılmış en kapsamlı çalışmadır (nşr. Abdullah Nevvâre, Riyad 1419/1999). Müellif bu eserinde büyük ölçüde İbn Ebû Hâtim ve Alâî'nin kitaplarından faydalanmış, yaptığı ilâveleri rumuzlarla göstermiştir.

Mürsel hadis konusunu teknik açıdan ele alan çalışmalar arasında Muhammed Hasan Hîtû'nun el-Ḥadîs̱ü'l-mürsel ḥucciyyetühû ve es̱eruhû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Beyrut 1390/1970, 1409/1989), Fevzî Muhammed Abdülkādir el-Bitiştî'nin Ḥucciyyetü'l-mürsel ʿinde'l-muḥaddis̱în ve'l-uṣûliyyîn ve'l-fuḳahâʾ (Kahire 1402/1982) ve Haldûn Muhammed Süleym el-Ahdeb'in el-Ḥadîs̱ü'l-mürsel mefhûmuhû ve ṣıḥḥıyyetühû (Cidde 1404/1984) adlı eserleri zikredilebilir. Salahattin Polat Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değerleri (Ankara 1985), Ömer Abdülazîz el-Cuğbeyr el-Ḥasene'l-Baṣrî ve ḥadîs̱ühü'l-mürsel (Amman 1412/1992) adıyla

doktora çalışması; Muhammed Mustafa el-Gadâmisî el-Mürsel mine'l-ḥadîs̱ ve ârâʾü'l-eʾimmeti fîhi (Rabat 1396), Abdülazîz Sirâc Belîle el-Mürsel ve ḥucciyyetühû (1402/1982, Câmiatü Ümmi'l-kurâ [Mekke]), Hammâdî el-Yûsufî Merâsîlü'l-Muvaṭṭaʾ bi-rivâyeti Yaḥyâ b. Yaḥyâ el-Leysî (1982, el-Câmiatü'z-Zeytûniyye [Tunus]), Hassa Abdülazîz es-Sagīr el-Ḥadîs̱ü'l-mürsel beyne'l-ḳabûl ve'r-red (1408/1988, Külliyyetü't-terbiyye li'l-benât [Mekke]) ve Şerîf Hâtim b. Ârif el-Avnî el-Mürselü'l-ḫafî ve ʿalâḳatühû bi't-tedlîs (I-IV, Riyad 1418/1997) ismiyle yüksek lisans çalışması yapmışlardır. Mürsel hadis Hakkındaki şu makaleler de önemlidir: Hasan Muzaffer Rızk, "el-Ḳavlü'l-faṣl fi'l-ʿamel bi'l-ḥadîs̱i'l-mürsel" (Mecelletü'l-Câmiʿati'l-İslâmiyye, sy. 62 [Medine 1404], s. 29-42); Sâmir Hâşim el-Amîdî, "el-Ḥadîs̱ü'l-mürsel beyne'r-red ve'l-ḳabûl" (Türâs̱ünâ, XIII/2-3 [Kum 1418], s. 107-190); Sâbir Nasr Mustafa Osmân, "Ḥucciyyetü'l-mürsel ʿinde'l-uṣûliyyîn ve ehli'l-ḥadîs̱" (Mecelletü'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, XVI/46 [Küveyt 1422/2001], s. 63-120); Abdullah b. Nâsır eş-Şekârî, "Ḥaḳîḳatü'l-ḥadîs̱i'l-mürsel ve envâʿuhû ʿinde'l-muḥaddis̱în ve'l-fuḳahâʾ ve'l-uṣûliyyîn" (ed-Dirʿiyye, V/17 [Riyad 1423/2002], s. 195-256); Abdülkerîm el-Vüreykât, "Esbâbü irsâli'l-ḥadîs̱ ʿinde'r-ruvât" (Dirâsât: ʿUlûmü'ş-şerîʿa ve'l-ḳānûn, XXIX/1 [Amman 1423/2002], s. 42-55); Mahmûd Sâlih Câbir, "el-Ḥadîs̱ü'l-mürsel ʿinde'l-İmâm eş-Şâfiʿî ve taṭbîḳātühü'l-fıḳhiyye" (a.g.e., XXX/2 [Amman 1424/2003], s. 310-325).

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "rsl" md.; Buhârî, "ʿİlim", 9-10; Tirmizî, "ʿİlim", 13; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1359/1940, s. 461-467; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, I, 28; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 25-29; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. M. Hâfız el-Tîcânî), Kahire 1972, s. 317-318, 546-577; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 408-412; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 359-364; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 169-171; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Riyad 1400/1980, II, 2, 650-665; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1398/1978, s. 25-36; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1307, III, 727; Mizzî, Tuḥfetü'l-eşrâf bi-maʿrifeti'l-eṭrâf (nşr. Abdüssamed Şerefeddin - Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1404/1983, XIV, 131-457; Alâî, Câmiʿu't-taḥṣîl fî aḥkâmi'l-merâsîl (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1407/1986, s. 94 vd.; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar), Kahire 1409/1988, V, 402-425; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Subhî Câsim el-Hamîd), Bağdad 1396/1976, s. 243; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 63-81; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 266-267; a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebîʿ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 540-571; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥul-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 55-229; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 195-232; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱, Beyrut 1399/1979, s. 133-146; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-maʿrife), s. 152-170; L. Caetani, İslam Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924, I, 71-89; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 137-165; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1975, s. 163-175; Abdullah Muhammed el-Cübûrî, Fıḳhü'l-İmâm el-Evzâʿî, Bağdad 1977, I, 58; Hemmâm Abdürrahîm Saîd, el-ʿİlel fi'l-ḥadîs̱,

Amman 1980, s. 173-183; G. H. A. Juynboll, Muslim Tradition, Cambridge 1983, s. 51-58; a.mlf., “Mursal”, EI² (İng.), VII, 631; Salahattin Polat, Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri, Ankara 1985, s. 63-67, 80-85; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi’l-muḥaddis̱în, Cidde 1405/1985, s. 203-270, 313 vd.; Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, et-Tedlîs fi’l-ḥadîs̱, Riyad 1412/1992, s. 13-20; Murtazâ ez-Zeyn Ahmed, Menâhicü’l-muḥaddis̱în fî taḳviyeti eḥâdîs̱i’l-ḥasene ve’ż-żaʿîfe, Riyad 1415/1994, s. 115, 287 vd.; Şerîf Hâtim b. Ârif el-Avnî, el-Mürselü’l-ḫafî ve ʿalâḳatühû bi’t-tedlîs, Riyad 1418/1997, I-IV; M. Yaşar Kandemir, “Hatîb el-Bağdâdî”, DİA, XVI, 457.

Salahattin Polat

2. MÜNKATI‘ (المنقطع)

Senedin sahâbîden sonra gelen kısmında bir veya daha çok râvisi atlanarak rivayet edilen hadis anlamında terim.

Sözlükte “kesmek” mânasındaki kat‘ kökünün “infi‘âl” kalıbından türeyen (inkıtâ‘) ve “kesilmiş, koparılmış” anlamına gelen münkatı‘ kelimesinin terim mânası üzerinde ihtilâf edilmiş ve birbirinden farklı tarifleri yapılmıştır. Terminolojinin henüz yerleşmediği mütekaddimîn döneminin ilk üç asrında bu terim “senedi muttasıl olmayan rivayet” anlamında kullanılmıştır. İmam Şâfiî’nin, senedinde râvisi düşmüş rivayetlerle mürsel rivayetlere münkatı‘ demesi bunu göstermektedir. Daha sonraki muhaddislerden Tirmizî ve Ali b. Medînî gibi âlimlerin de sahâbî râvisi düşen rivayeti münkatı‘ olarak nitelendirmesi (“Ṣalât”, 149; el-ʿİlel, s. 67-68) mütekaddimînin bu terimi “senedinde kopukluk bulunan her çeşit rivayet” mânasında kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Nitekim V. (XI.) yüzyıl muhaddislerinden İbn Abdülber de, ister Hz. Peygamber’e ister başka birine nisbet edilsin muttasıl olmayan her rivayeti münkatı‘ kabul etmiştir (et-Temhîd, I, 21). Bu kullanım ve tariflerden, mütekaddimîn dönemi muhaddislerinin seneddeki inkıtâdan kaynaklanan mürsel, mu‘dal ve muallak gibi rivayet türlerini münkatı‘ kelimesiyle ifade ettikleri anlaşılmaktadır. III. (IX.) yüzyıl muhaddislerinden Berdîcî’nin münkatıı “maktû” (tâbiîn ve tebeu’t-tâbiînin söz ve fiilleri) anlamında kullanması hadis usulcüleri tarafından eleştirilmiştir (Nevevî, s. 84).

Hadis terimlerinin yerleştiği müteahhirîn devrinde ise önce mürsel, ardından mu‘dal ve muallakın tarifleri yapılmış ve bunlar münkatı‘dan ayrılmıştır. Nitekim münkatıı, “isnadında sahâbîye varmadan önceki bir râvinin kendisinden hadis duymadığı bir kişiden rivayette bulunması” şeklinde tanımlayan Hâkim en-Nîsâbûrî mürseli münkatı‘dan ayırmış, bunların farklı birer tür olduğunu ve bunu bilen hadisçilerin az bulunduğunu söylemiştir. İbnü’s-Salâh da Hâkim’in tarifini benimsemiştir (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 57; Irâkī, s. 71). Münkatıı, “isnadında sahâbîye varmadan önce bir râvisi veya peş peşe olmamak şartıyla birden fazla râvisi düşen yahut senedinin baş tarafından bir veya birkaç râvisi atlanan yahut senedi hiç zikredilmeyen hadis” olarak tanımlayan müteahhirîn devri hadis usulcüleri bu tarifle seneddeki inkıtâ‘dan kaynaklanan mürsel, mu‘dal ve muallak hadisi istisna etmişlerdir (Abdullah Sirâceddin, s. 98). Bu dönem muhaddislerinden bir kısmı münkatıı, “tebeu’t-tâbiînden bir râvinin tâbiîyi atlayarak

doğrudan sahâbîden naklettiği hadis" mânasında kullanmışsa da bu kullanım pek itibar görmemiştir. Tebeu't-tâbiîn devri âlimlerinden Kiyâ el-Herrâsî münkatıı, "bir kimsenin hiçbir sened zikretmeden 'kāle Resûlullah' diye naklettiği hadis" şeklinde tanımlamış, ancak İbnü's-Salâh ve diğer bazı âlimler böyle bir tanımın bilinmediğini, dolayısıyla bir değer taşımadığını söyleyerek bunu eleştirmişlerdir (Bedreddin ez-Zerkeşî, II, 12). İhtilâflı bir konu olmakla birlikte müteahhirîn muhaddislerinin çoğu senedinde "racül" ve "şeyh" gibi mübhem* râvi bulunan hadisleri de münkatı' saymıştır.

Hadis usulcüleri münkatı' hadisleri senedinde bir râvisi veya iki râvisi atlanan hadislerle müphem râvisi bulunan hadisler şeklinde üçe ayırmışlardır: Senedinde bir râvisi düşen münkatı' hadise Müslim'in tahrîc ettiği, "Mümin pis olmaz" ("Ḥayıż", 115) meâlindeki hadisin İsmâil b. Uleyye > Humeyd et-Tavîl > Ebû Râfi' es-Sâiğ el-Medenî > Ebû Hüreyre senediyle gelen rivayet örnek gösterilmiştir. Bu senedde Humeyd ile Ebû Râfi' arasında bulunması gereken Bekir b. Abdullah el-Müzenî düşmüştür (Buhârî, "Ġusül", 23, 24; İbn Mâce, "Ṭahâret", 80; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 92).

Abdürrezzâk b. Hemmâm tarafından Süfyân es-Sevrî > Ebû İshak es-Sebîî > Zeyd b. Yüsey' el-Kûfî > Huzeyfe b. Yemân isnadıyla merfû olarak nakledilen, "Eğer yönetim işini Ebû Bekir'e verirseniz şüphesiz o kuvvetli ve güvenilir bir kimsedir ..." hadisi (Hâkim en-Nîsâbûrî, s. 28-29; ayrıca bk. Heysemî, V, 176) senedde iki râvinin düşmesiyle meydana gelen inkıtâın örneğidir. İbnü's-Salâh'ın belirttiğine göre bu seneddeki birinci inkıtâ Abdürrezzâk ile Sevrî arasındadır. Çünkü Abdürrezzâk hadisi Sevrî'den işitmemiş, ikisi arasında bulunan Nu'mân b. Ebû Şeybe el-Cenedî'den almıştır. İkinci inkıtâ ise hadisi Süfyân es-Sevrî'nin Ebû İshak'tan işitmeyip arada düşmüş bulunan Şerîk b. Hanbel el-Absî'den duymasıdır.

Senedinde müphem râvi bulunan hadise örnek, "Allahım! Senden işimde bana sebat vermeni isterim ..." meâlindeki (Tirmizî, "Daʿavât", 23; Nesâî, "Sehiv", 61) Ebü'l-Alâ b. Abdullah b. Şıhhîr > adı zikredilmeyen iki kişi > Şeddâd b. Evs tarikiyle nakledilen hadistir. Senedde "iki kişi" diye geçen şahısların kim olduğu bilinmediği için bu senedde inkıtâ mevcuttur (Hâkim en-Nîsâbûrî, s. 28). Bazan senedinde müphem râvi bulunduğu halde münkatı' sayılmayan hadisler de vardır. "Kişinin âcizlikle günahkârlık arasında kalacağı bir zaman gelecektir. Bu zamana yetişen kimse âcizliği günahkârlığa tercih etsin" meâlindeki hadisin bir şeyh > Ebû Hüreyre > Resûlullah şeklinde nakledilen hadis böyledir. Burada "şeyh" diye zikredilen râvinin hadisin diğer bir rivayetinde Ebû Amr el-Cedelî olduğu belirtildiğinden inkıtâ ortadan kalkmış olmaktadır (Alâî, s. 108-109).

İnkıtâ açık ve gizli olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Açık inkıtâ râvinin yaşadığı zamana yetişmediği bir kişiden rivayette bulunmasıdır. Gizli inkıtâ ise râvinin, zamanına yetiştiği halde kendisiyle görüşmediği bir hocadan veya göRüştüğü halde hadis almadığı ya da aldığı hadisi değil kendisinden duymadığı başka bir hadisi nakletmesidir. Açık inkıtâın basit araştırma yöntemleriyle tesbiti mümkündür. Gizli inkıtâa ancak ricâl ilmi konusunda uzman hadis âlimleri vâkıf olabilmektedir. Hadisin bilinen bütün senedlerini bir araya getirerek mukayese etmek, böylece düşen râviyi bulmak, râvilerin aynı dönemde yaşayıp yaşamadıklarını, birbiriyle

görüşüp görüşmediklerini araştırmak senedde inkıtâ bulunup bulunmadığını belirlemenin yollarındandır.

Münkatı‘ rivayetler hemen her kaynakta bulunmakla birlikte Abdürrezzâk es-San‘ânî ile Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe'nin el-Muṣannef'leri, Saîd b. Mansûr'un es-Sünen'i, İbn Ebü'd-Dünyâ'nın risâleleri, İbn Cerîr et-Taberî, İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî ve İbn Ebû Hâtim'in tefsirleri bu tür rivayetlerle doludur. el-Muvaṭṭaʾın münkatı‘ rivayetlerini İbn Abdülber en-Nemerî araştırmış ve birkaçı dışında tamamının mevsul senedlerini bulmuştur (Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 150). Dârekutnî'nin, Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde çok sayıda münkatı‘ rivayet bulunduğu yönündeki iddiasının geçersizliğini İbn Hacer el-Askalânî ortaya koymuştur (Hedyü's-sârî, s. 501-542). Reşîd el-Attâr, Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde on kadar münkatı‘ rivayet olduğunu söylemişse de yapılan araştırmalar bunların mevsul tarikleri bulunduğunu ortaya koymuştur (Süyûtî, I, 208-210). Münkatı‘ hadis âlimlerin ittifakıyla zayıf sayılmış ve delil olarak kabul edilmemiştir. Ancak başka bir tarikten muttasıl olarak geldiği tesbit edilmiş, düşen veya meçhul olan râvinin sika olduğu anlaşılmışsa o takdirde sahih konumuna yükselir.

BİBLİYOGRAFYA:

Kāmus Tercümesi, III, 376; Buhârî, "Ġusül", 23, 24; Müslim, "Ḥayıż", 115; İbn Mâce, "Ṭahâret", 80; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 92; Tirmizî, "Ṣalât", 149, "Daʿavât", 23; Nesâî, "Sehiv", 61; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 461; Ali b. Medînî, el-ʿİlel (nşr. Hüsâm M. Bû Kurays), Küveyt 1423/2002, s. 67-68, 107; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Kahire 1937, s. 27-29; İbn Abdülber en-Nemerî, et-Temhîd (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr el-Bekrî), Mağrib 1387/1967, I, 21; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 57-59; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 84; Alâî, Câmiʿu't-taḥṣîl fî aḥ-kâmi'l-merâsîl (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Bağdad 1398, s. 108-109; Bedreddin ez-Zerkeşî, en-Nüket ʿalâ Muḳaddimeti İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Zeynelâbidîn b. Muhammed Bellâ Füreyc), Riyad 1419/1998, II, 12; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, V, 176; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 69, 71-72; İbn Hacer el-Askalânî, Hedyü's-sârî (nşr. Abdülazîz b. Bâz), Beyrut 1410/1989, s. 501-542; a.mlf., Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 80-81; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 195, 207-210; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 158; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 149-150; Abdullah Sirâceddin, Şerḥu Manẓûmeti'l-Beyḳūniyye, Halep 1398, s. 98-99; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1401/1981, s. 367-369; Subhî es-Sâlih, Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 139-140; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 100-102; Murtazâ ez-Zeyn Ahmed, Menâhicü'l-muḥaddis̱în fî taḳviyeti'l-eḥâdîs̱i'l-ḥasene ve'ḍ-ḍaʿîfe, Riyad 1415/1994, s. 219-242.

Mehmet Efendioğlu

3. MU‘DAL (المعضل)

Senedinden birbiri ardınca iki veya daha fazla râvinin düştüğü hadis.

Sözlükte “(bir iş) karışık ve zor olmak” anlamındaki i‘dâl masdarından türeyen mu‘dal, senedinin herhangi bir yerinden arka arkaya iki veya daha fazla râvisi düşen hadisi ifade eder. Hadisi bu şekilde rivayet etmeye i‘dâl denir. I (VII) ve II. (VIII.) yüzyıllarda sözlük anlamında geçen mu‘dal kelimesini ilk defa III. (IX.) yüzyılın başlarında Ali b. Medînî tarif etmiş ve mürselden ayrı olarak onu, “senedde hadisi irsal eden râvi ile Hz. Peygamber arasında birden fazla râvisi düşen hadis” şeklinde tanımlamıştır (Hâkim en-Nîsâbûrî, s. 36). Ancak Yahyâ b. Maîn, Zühlî, Nesâî ve Ebü’l-Feth el-Ezdî gibi muhaddisler terimi, “senedinde veya metninde kapalılık bulunan ya da açıklanması zor meseleler içeren hadis” mânasında kullanmışlardır. Yine bu dönemlerde mu‘dal kelimesine mürsel ve münkatı‘ anlamını verenler de olmuştur.

VII. (XIII.) yüzyılda hadis terimleri belirginleştikten sonra İbnü’s-Salâh, münkatın bir çeşidi olduğunu söylediği mu‘dal hadis “isnadında iki veya daha fazla râvisi düşen hadis” şeklinde tanımlamıştır (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 59). Ancak İbnü’s-Salâh’ın bu tarifi, isnadda düşen râvilerin peş peşe olması gereğini içermediği için Zeynüddin el-Irâkī tarafından eksik bulunmuştur. Zira râvi düşmesi ayrı yerlerde olursa hadis münkatı‘ olur. İbnü’s-Salâh’a göre tebeu’t-tâbiînden birinin “kāle Resûlullah” diyerek, daha sonraki nesilden bir râvinin “an Resûlillâh” yahut “an Ebî Bekr” şeklinde rivayet ettiği hadis de mu‘daldır. Ebû Nasr es-Siczî, râvinin “beleğanî” (bana şöyle ulaştı) diye rivayet ettiği hadisi muhaddislerin mu‘dal saydığını söylüyorsa da İbn Hacer el-Askalânî, bunun mu‘dal değil senedinde müphem râvi bulunan muttasıl hadis olduğunu belirtmektedir (en-Nüket, II, 582).

Mu‘dal hadiste peş peşe iki râvinin düşmesi senedin herhangi bir yerinde olabilir. Ancak meşhur musanniflerin ve râvilerin senedin baş tarafından iki yahut daha fazla râviyi atlayarak “kāle Resûlullah” diye naklettikleri hadise de mu‘dal veya muallak denebilir. Çünkü bu durumda senedin baş tarafı hazfedilmiş olmaktadır. İki yahut daha fazla râvi senedin ortasından veya sonundan düşerse hadis mutlak mânada mu‘dal sayılır. Senedinin baş tarafından iki râvisi düşen mu‘dal hadise, Hâkim en-Nîsâbûrî’nin Yahyâ b. Âdem > Ebû Bekir b. Ayyâş > A‘meş > Şa‘bî senediyle naklettiği, kıyamet gününde insana dünyada yaptıkları hatırlatılıp da onları inkâr etmesi üzerine ağzının mühürleneceğine dair rivayeti örnek olarak zikredilmektedir. Bu rivayetin mu‘dal kabul edilmesinin sebebi, Şa‘bî’nin Hz. Peygamber’e muttasıl senedle ulaşan rivayetlerinden biri olduğu halde A‘meş’in bunu senedden Enes b. Mâlik ile Hz. Peygamber’i hazfederek Şa‘bî’nin sözü gibi nakletmesidir. Aynı hadisin Müslim tarafından Fudayl b. Amr > Şa‘bî > Enes b. Mâlik > Resûlullah senediyle tahrîc edilen rivayetinde senedin düşen halkalarını görmek mümkündür (Müslim, “Zühd”, 17).

Pek çok eserde rastlanabilen mu‘dal hadisin örnekleri İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭâʾı ile Saîd b. Mansûr’un es-Sünen’inde fazlaca yer almaktadır. İbn Abdülber en-Nemerî el-Muvaṭṭâʾdaki mu‘dal, mürsel ve münkatı‘ rivayetleri derleyerek muttasıl senedleri bulunup bulunmadığını araştırmış, bu nitelikteki altmış bir hadisten elli yedisinin başka tariklerle İmam Mâlik’ten müsned olarak nakledildiğini, sadece dördünün isnadı bulunmadığını tesbit etmiştir (Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 150). Mu‘dal bir rivayet, başka bir tarikle nakledildiğinin tesbit

edilmediği veya senedinden düşen râvilerin kimlikleri belirlenip adâlet ve zabt yönünden durumları açığa çıkarılmadığı sürece zayıf kabul edilir ve delil olarak kullanılmaz.

BİBLİYOGRAFYA:

Müslim, "Zühd", 17; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 36-39; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 59-61; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 71-73; İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebîʿ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 575-582; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 211-214; Emîr es-Sanʻânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 296-298; Leknevî, Ẓaferü'l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 354-356; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 149-150; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1401/1981, s. 379-380; Murtazâ ez-Zeyn Ahmed, Menâhicü'l-muḥaddis̱în fî taḳviyeti'l-eḥâdîs̱i'l-ḥasene ve'ż-żaʿîfe, Riyad 1415/1994, s. 245-254.

Mehmet Efendioğlu

4. MUALLAK (المعلّق)

Senedinin müellif tarafındaki kısmından bir veya daha çok râvisi zikredilmeyen hadis anlamında terim.

Sözlükte "askıda bırakılmış" mânasına gelen muallak kelimesi, terim olarak hadisin senedinin baş tarafından (müellifin bulunduğu kısımdan) bir veya arka arkaya birkaç râvisinin yahut bütün râvilerinin zikredilmediği, "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" diye doğrudan Hz. Peygamber'e veya bir sahâbî yahut bir tâbiîye isnat edilen hadis demektir. Hadisi bu şekilde rivayet etmeye ta'lîk adı verilir. Bir yazıda ayrı yazılması gereken harflerin birbirine karıştırılmasına, dişli harflerin dişlerinin belirtilmemiş olmasına da muallak denilmiştir. Hadis ilminde bu terimi ilk olarak Dârekutnî'nin kullandığı bildirilmektedir. Bu tür hadislerden sadece kesinlik belirten cezm sîgasıyla "söyledi, rivayet etti, yaptı" gibi mâlûm fiillerle rivayet edilenlere muallak denileceğini söyleyenler varsa da özellikle sonraki dönemlerde "söylendi, rivayet edildi, rivayet edilir" gibi meçhul fiillerle (temrîz sîgasıyla) nakledilenlere de bu ismin verildiği görülmektedir. Böyle bir rivayetin senedinde müellifin yalnız hocasını zikretmemesi halinde onu neden zikretmediği açıkça bilinmelidir. Aksi takdirde bu rivayet müdellesle karışır. Muallak hadis senedinde kopukluk bulunduğu için zayıf sayılırsa da onu eserine alan âlimin metoduna bakarak hüküm vermenin daha uygun olacağı söylenmiş, sahih hadisleri toplamak maksadıyla yazılan eserlerdeki muallak hadislerin kitabın müellifine göre sahih kabul edilebileceği ileri sürülmüştür. Ancak bu konu tartışmalıdır. Bu tür rivayetlerin aynı kitap içindeki müsned hadisler ayarında olmadığı ise kesindir. Öte yandan zayıf hadislerin cezm sîgalarıyla muallak olarak rivayet edilmesi uygun görülmemiş, bu hadislerin muallak olarak rivayet edileceği zaman temrîz sîgasıyla nakledilmesi gerektiği belirtilmiştir.

Bu tür rivayetler, bilhassa Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde bir sayıma göre 1341 adet olup bunların büyük bir kısmı Ṣaḥîḥ'in diğer yerlerinde senedleriyle birlikte verilmiş, sadece 160'ının muttasıl rivayetine eserin hiçbir bölümünde rastlanmamıştır. İbn Hacer el-Askalânî, Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'indeki muallak hadislerin muttasıl rivayetlerini tesbit etmiş, bunları Fetḥu'l-bârî'nin ilgili yerlerinde ve bu şerhin Hedyü's-sârî adlı mukaddimesinde zikretmiş, ayrıca Taġlîḳu't-taʿlîḳ'te bir araya getirmiştir. Buhârî bu tür hadisleri ya cezm veya temrîz sîgasıyla nakletmiştir. Cezm sîgasıyla olanlar eğer bir sahâbîden gelmişse Buhârî'ye göre sahihtir. Sahâbîden sonraki bir râviden nakledilmişse râviye nisbet edilmesi sahih demektir. Bu durumda râvi ile ondan önceki râviler incelenip ona göre hüküm verilmelidir. Temrîz sîgasıyla nakledilenlerin sahih olsalar bile musannifin öngördüğü ölçülere uymadığı veya mâna ile rivayet edildiği ya da zayıf olduğu anlaşılır.

Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde çok az muallak hadis vardır. Eserin mukaddime kısmından sonra başka bir bölümde muttasıl rivayeti verilmemiş sadece bir muallak hadis vardır. Bunun dışında İbn Hacer'in tesbitine göre muttasıl bir hadisin farklı senedine (mütâbaat) işaret etmek maksadıyla altı muallak, altı da mübhem hadis zikredilmiştir.

Hadisi muallak olarak rivayet etmenin bazı sebepleri vardır. Bir eserdeki muallak hadis o kitabın başka bir yerinde muttasıl olarak verilmişse, kitabın hacmini büyütmemek için ta'lik yolu seçilmiştir. Bunun yanında nakledilen hadisin kitap yazılırken benimsenen ölçülere uymaması, doğrudan bir kitaptan alınmış olması, sadece senedin bir yerindeki bir meseleye açıklık getirmek için hadisin yalnız o kısmının verilmesi zarureti ya da hadisin başka âlimlere göre sahih olsa da müellife göre zayıf olması gibi sebepler söz konusudur. Bilhassa temrîz sîgasıyla nakledilen bazı muallak hadislerin ya kısaltıldığı veya mânen rivayet edildiği yahut hafif bir illeti bulunduğu için bu şekilde nakledildiği söylenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 20-21, 61-64, 164; Nevevî, Şerḥu Müslim, I, 16 vd.; İbn Hacer, Hedyü's-sârî (Sa'd), I, 15-18; II, 223; a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Medine 1404/1984, I, 323-354; II, 599-603; a.mlf., Taġlîḳu't-Taʿlîḳ (nşr. Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazekī), Beyrut-Dımaşk-Amman 1405/1985, I, 283-309; II, 7-13; Zeynüddin el-Irâkī, et-Taḳyîd ve'l-îżâḥ, Beyrut 1991, s. 36-40, 89-93; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġîs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 61 vd.; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 117-121, 219-221; II, 70; Ali el-Kārî, Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, İstanbul 1327, s. 106-108,191; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-selefiyye), I, 134-150; Leknevî, Ẓaferü'l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 133 vd., 224 vd.; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 157-162; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi'l-muḥaddis̱în, Cidde 1405/1985, I, 326-342.

Abdullah Aydınlı

5. TEDLÎS (التدليس)

Râvinin, hocasından işitmediği bir hadisi ondan duymuş gibi nakletmesi anlamında bir terim.

Sözlükte "bir şeyin kusurunu gizlemek" anlamındaki tedlîs terim olarak "râvinin, görüşmediği ya da görüştüğü halde kendisinden hadis işitmediği hocasından işittiği zannını uyandıracak biçimde rivayette bulunması" demektir. Tedlîs yapan râviye müdellis, tedlîsle rivayet edilen hadise müdelles denir. Hadis rivayetinde râvilerin "semi'tü" (işittim), "haddesenî" (bana söyledi) ve "ahberenî" (bana haber verdi) gibi hadisi hocasından kesin olarak işittiğine ve onunla görüştüğüne delâlet eden edâ sîgaları kullanması gerekir. Hiç görüşmediği veya kendisinden hadis duymadığı hocasından bu lafızlarla nakilde bulunan râvi yalancı konumuna düşer, bu durum onun bütün rivayetlerinin reddine yol açar. Bu sebeple müdellisler daha çok "an fülânin" (falandan) ve "kāle fülânün" (falan dedi) gibi lafızlar kullanır. Çünkü bu lafızlar semâa delâlet ettiği kadar hadisin bizzat hocadan işitilmeden rivayet edildiğini de gösterir. Fıkıhta tedlîs akid sırasında malın kusurunu gizlemeyi ifade eder (bk. HİLE; TAĞRÎR). II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren kullanılmaya başlandığı anlaşılan tedlîsi ilk defa İmam Şâfiî tarif etmiştir. Şâfiî, haber-i vâhidin delil kabul edilebilmesi için taşıması istenen şartları sayarken haber-i vâhidi rivayet eden kişinin görüştüğü şeyhten işitmediği hadisi rivayet eden bir kimse (müdellis) olmaması gerektiğini söylemek suretiyle tedlîsin tanımını yapmıştır (er-Risâle, s. 371). İbn Nümeyr ve Ebû Dâvûd gibi III. (IX.) yüzyıl muhaddislerinin râvinin tedlîs yaptığını açıklayan ifadelerinde de aynı tanıma rastlanmaktadır (İbn Ebû Hâtim, I, 322; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 31). III. yüzyılda ayrıca, râvinin rivayet ettiği şeyhini herkesçe bilinen isim, künye ve lakabıyla değil bilinmeyen isim, künye ya da lakapla anmasıyla meydana gelen tedlîse tenkitçi muhaddislerce işaret edilmekle birlikte (Fesevî, II, 424) bu nevi tedlîsler için daha sonraki dönemlerde kullanılacak olan "tedlîsü'ş-şüyûh" tabirine rastlanmamaktadır. Müteahhirîn dönemi âlimlerinden İbnü's-Salâh tedlîsi, "râvinin görüşmüş olduğu hocasından işitmeden ya da aynı asırda yaşadığı halde görüşmediği hocasından işittiği zannını uyandıracak şekilde rivayette bulunması" diye tanımlarken (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 73) Nevevî, "hoca ile aynı asırda yaşamış olup ondan işitmediği halde 'kāle fülânün' veya 'an fülânin' diyerek işittiğini ima edecek biçimde rivayet etmesi" şeklinde tarif etmiştir (Süyûtî, s. 139-140). Gerek İbnü's-Salâh gerekse Nevevî, râvi ile şeyhinin görüşüp görüşmediğini dikkate almadan aynı asırda yaşamış olmalarını yeterli görmüş ve tedlîsi ona göre tarif etmiştir. İbn Hacer el-Askalânî ise tedlîsi "râvinin bir hocadan duyduğu hadisi kendisiyle görüştüğü, fakat o hadisi işitmediği başka bir hocasına isnad etmesi" şeklinde tanımlar (Nüzhetü'n-naẓar, s. 82-83).

Başlıca tedlîs türleri şunlardır: 1. Tedlîsü'l-isnâd. Râvinin görüştüğü ve kendisinden hadis dinlediği hocasından doğrudan duymadığı hadisleri ondan işitmiş gibi nakletmesidir. İsnad tedlîsi yapan kimsenin maksadı ya isnad zincirini kısaltarak âlî isnad elde etmek veya aradaki zayıf râviyi (müdelles anh) düşürmek yahut büyük bir muhaddisten o hadisi bizzat duyduğu intibaını vermektir. Bu tedlîsi yapan râvi hadisi rivayet ederken "işittim" ve "haber verdi" gibi kesinlik bildiren sîgalar yerine "kāle" ve "an" gibi duyduğu zannını uyandıracak ifadeler kullanır. 2. Tedlîsü'ş-şüyûh. Râvinin, hocasını bilinen adı dışında fazla bilinmeyen bir isim, künye, lakap ya da nisbe ile zikretmesidir. Bu nevi tedlîs yapan kimsenin amacı hep aynı hocadan nakletmediği, zayıf ya da yaşı kendisinden küçük râvilerden hadis almadığı kanaatini vermektedir. 3. Tedlîsü't-tesviye. Güvenilir râviler arasındaki zayıf bir râviyi atlamak suretiyle

hadisin hep güvenilir râvilerden rivayet edildiği zannını uyandırmaktır. Tesviye yoluyla yapılan tedlîse ilk dönem âlimlerince “tecvîd” adı da verilmiştir. 4. Tedlîsü’l-atf. Râvinin, “Bize bu hadisi falan ve falan hocalarım rivayet etti” derken o hadisi ikinci hocasından işitmediği halde isimleri ardarda zikrederek her ikisinden de duymuş gibi nakletmesidir. 5. Tedlîsü’s-sükût. Râvinin isnadı zikrederken “haddesenâ” veya “semi‘tü” dedikten sonra bir süre susması, ardından o hadisi kendisinden işitmediği bir hocasının adını anması, böylece hadisi bu hocasından da işittiği intibaını vermesidir. 6. Tedlîsü’l-bilâd. Râvinin hadisi aldığı yeri belirtirken çok bilinen veya uzakta olan bir ilim merkezinin adını söylediği halde aslında aynı adı taşıyan, yakındaki fazla bilinmeyen bir yeri kastetmesidir. Meselâ Mısırlı bir râvinin “haddesenâ fülânün bi’l-Endelüs” derken meşhur Endülüs’ü değil Kahire’deki Endülüs mahallesini kastetmesi böyledir. Râvi bu tür tedlîsi hadis öğrenmek için uzak yerlere gittiği intibaını vermek için yapar. 7. Tedlîsü’l-iskât. Râvinin hocasından bizzat işitmeyip başka bir yolla öğrendiği hadisi ondan işittiği zannını uyandıran “kāle” ve “an” gibi sîgalarla rivayet etmesidir. 8. Tedlîsü’l-hazf. Râvinin hocasından muteber bir yolla almadığı hadisi, muteber bir yolla aldığını zannettirmek için hiçbir edâ sîgası kullanmadan doğrudan hocasının ismini söyleyerek rivayet etmesidir. Buna “tedlîsü’l-kat‘” da denir. Hadis rivayetinde ayrıca icâzet, vicâde ve münâvele gibi rivayet türlerine göre isimlendirilen tedlîsü’l-icâze, tedlîsü’l-vicâde ve tedlîsü’l-münâvele gibi tedlîsler yanında “tedlîsü’l-metin” (râvinin hadis metnine asıl nüshada bulunmayan bazı açıklamalar ilâve etmesi) gibi bazı türlerden de söz edilir; ancak tedlîsin en çok bilinenleri tedlîsü’l-isnâd, tedlîsü’ş-şüyûh ve tedlîsü’t-tesviyedir.

İbn Hacer el-Askalânî tedlîs yapan râvileri Yahyâ b. Saîd el-Kattân gibi nâdiren tedlîs yapanlar, Süfyân b. Uyeyne gibi güvenilir olup sadece sika kimselerden ve çok az tedlîs yapanlar, rivayetlerinde fazlaca tedlîs yapanlar, zayıf veya meçhul râvilerden rivayet ederken tedlîs yapanlar ve tedlîsle birlikte başka bir sebepten dolayı cerhedilerek zayıf râvi durumuna düşenler olmak üzere beş grupta inceler (Ṭabaḳātü’l-müdellisîn, s. 13-14). Bunlardan ilk iki gruptakilerin tedlîsleri kabul edilirken son iki gruptakilerin tedlîsleri reddedilmiş, üçüncü gruptakilerin rivayetleri ise rivayet şekline göre kabul veya reddedilmiştir. İbnü’s-Salâh’ın belirttiğine göre Buhârî ve Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’leri başta olmak üzere muteber hadis kitaplarında tedlîsü’ş-şüyûh cinsinden birçok tedlîs bulunmaktadır (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 75). Ancak hadis münekkitleri bu tür tedlîsleri genellikle farketmiş ve bunları tedlîs yapanın durumuna ve amacına bakarak değerlendirmiştir. Hadis tarihinde tedlîs en çok Kûfe’de ve Dımaşk’ta, nâdiren de Basra’da görülmüştür. Bağdat, Hicaz, Mısır, Horasan, İsfahan, İran, Hûzistan ve Mâverâünnehir muhaddislerinin nâdiren tedlîs yaptığı belirtilmektedir (Hâkim en-Nîsâbûrî, s. 356).

Sahâbîler diğer sahâbîlerden duydukları hadisleri çok defa bizzat Hz. Peygamber’den duymuş gibi rivayet etmişlerdir. Bu husus zâhiren tedlîs gibi görünse de hadis âlimleri sahâbe devrinde gerçek anlamda tedlîs faaliyetinin bulunmadığını, onların bu tür rivayetlerinin mürsel olacağını, sahâbe mürselinin ise sahih kabul edildiğini söylemiştir. İbn Hacer el-Askalânî, aynı asırda yaşadıkları halde görüştükleri bilinmeyen iki râvinin birbirinden yaptıkları rivayetlerin müdelles değil mürsel-i hafî olduğunu belirtir. Müdelles ile mürsel-i hafî arasında çok ince bir fark vardır. Şeyh ile görüştüğü bilinen râvinin ondan işitmeden rivayet ettiği hadise müdelles, şeyhle aynı asırda yaşamakla birlikte onunla görüştüğü bilinmeyen râvinin şeyhten rivayet ettiği hadise mürsel-i hafî denir (Nüzhetü’n-naẓar, s. 82-83). Buna göre Hz. Peygamber’le aynı asırda

yaşadığı halde onunla görüşmemiş olan muhadramûnun rivayet ettiği hadisler müdelles değil mürsel-i hafîdir. Bazı muhaddisler tedlîsi mürsel-i hafîyi de kapsayacak biçimde tanımlamışsa da Hatîb el-Bağdâdî iki kavramı birbirinden ayırmanın daha doğru olacağını belirtmiştir (el-Kifâye, s. 395).

Hadis âlimleri tedlîsi önemli bir cerh sebebi kabul etmiştir. Şu'be b. Haccâc ve İmam Şâfiî tedlîsi yalanın kardeşi diye niteler (a.g.e., s. 393). Tedlîs yapmanın kesinlikle câiz olmadığını söyleyenlerin yanında tedlîsi bazı şartlarla câiz sayanlar da vardır. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî, İbn Abdülber en-Nemerî, İbnü's-Salâh, Nevevî ve Alâî gibi âlimler müdellis râvinin rivayette kullandığı sîgalara bakmak gerektiğini söylemiş, sika bir müdellisin hadisi işittiğine kesin biçimde delâlet eden rivayet lafızları kullandığı durumlarda bu tür rivayetlerin delil olarak kullanılabileceğini söylemiştir (Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, s. 105 vd.). Buna göre râvinin tedlîs yapması onun bir kısım rivayetlerine zarar verse de güvenilirliğini ortadan kaldırmamakta, diğer rivayetleri kabul edilebilmektedir. Nesâî, tedlîs yapmakla tanınan Bakıyye b. Velîd'in "haddesenâ" ve "ahberenâ" sîgalarıyla aktardığı rivayetlerinde sika olduğunu söylemiştir (Zehebî, XIV, 134). Ancak müdellis râvi şeyhinden bizzat işitmediği bir hadisi "semi'tü, haddesenâ, ahberenâ, kāle lî fülânün" gibi cezim sîgasıyla rivayet ediyorsa o takdirde yalan söylediği gerekçesiyle onun bütün rivayetleri terkedilir.

Tedlîs konusundaki ilk telifler Ali b. Medînî ile (a.g.e., XI, 60) Kerâbîsî'ye aittir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 89). Esmâʾü'l-müdellisîn adıyla bir eser kaleme aldığı bildirilen Kerâbîsî'den sonra Nesâî ve Dârekutnî de birer eser yazmış, ancak bunlardan hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Kendisinin belirttiğine göre Hatîb el-Bağdâdî biri Tedlîsü'ş-şüyûḫ, diğeri et-Tebyîn li-esmâʾi'l-müdellisîn adıyla iki çalışma yapmıştır (el-Kifâye, s. 395). Zehebî konuyla ilgili bir kaside (el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye [Medine], nr. 356, vr. 418b-419b), İbn Hilâl el-Makdisî bir manzume (nşr. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî, Cidde-Beyrut 1407/1987) yazmıştır. Alâî'nin Câmiʿu't-taḥṣîl li-aḥkâmi'l-merâsîl adlı eseri sadece mürsel hadisle alâkalı gibi görünmekle birlikte müellif burada tedlîs ve müdellisler konusuna geniş yer ayırarak altmış sekiz müdellis râviyi tanıtmış (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Riyad 1407, s. 97-124), daha sonraları eser konu hakkında yapılan çalışmalara kaynak teşkil etmiştir. Tedlîse dair kaleme alınan en hacimli eserler Sıbt İbnü'l-Acemî'nin et-Tebyîn li-esmâʾi'l-müdellisîn (Halep 1350; nşr. Yahyâ Şefîk, Beyrut 1406/1986; Delhi 1406, S̱elâs̱ü resâʾil fî uṣûli'l-ḥadîs̱ içinde), İbn Hacer el-Askalânî'nin Ṭabaḳātü'l-müdellisîn olarak da bilinen (Kahire 1322; nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire 1978; nşr. Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb, Kahire 1407/1986) Taʿrîfü ehli't-taḳdîs bi-merâtibi'l-mevṣûfîne bi't-tedlîs (nşr. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî, Zerkā-Ürdün 1403; nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - Muhammed Ahmed Abdülazîz, Beyrut 1405/1984, 1407/1987; nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî, Riyad 1414/1993) ve Süyûtî'nin Esmâʾü'l-müdellisîn (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Zerkā-Ürdün 1986, S̱elâs̱ü resâʾil fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ içinde; nşr. Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb, Kahire 1407/1986; nşr. Mahmûd Muhammed Nessâr, Beyrut 1412/1992) adlı kitaplarıdır.

Günümüzde yapılan çalışmalara örnek olarak şunlar zikredilebilir: Hâris Süleyman ed-Dârî, et-Tedlîs ve ḥükmühû ʿinde'l-muḥaddis̱în (Bağdat 1976); Abdülazîz b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî, et-Teʾnîs bi-şerḥi Manẓûmeti'ẕ-Ẕehebî fî ehli't-tedlîs (Beyrut 1404); Hammâd b. Muhammed el-Ensârî, İtḥâfü ẕevi'r-rüsûḫ bi-men rumiye bi't-tedlîsi mine'ş-şüyûḫ (Küveyt

1406/1985); Âsım b. Abdullah el-Karyûtî, et-Teʾsîs bi-ẕikri men vuṣıfe bi't-tedlîs (Cidde-Beyrut 1407, İbn Hilâl el-Makdisî'nin manzumesi ile birlikte); Muhammed b. Ali b. Âdem el-Etiyûbî, el-Celîsü'l-enîs fî şerḥi'l-Cevheri'n-nefîs fî naẓmi esmâʾi ve merâtibi'l-mevṣûfîne bi't-tedlîs (Mekke 1410); Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, et-Tedlîs fi'l-ḥadîs̱ (Riyad 1412/1992); Şerîf Hâtim b. Ârif el-Avnî, el-Mürselü'l-ḫafî ve ʿalâḳatühû bi't-tedlîs (I-IV, Riyad 1418/1997); Avvâd el-Halef, Rivâyâtü'l-müdellisîn fî Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî (Beyrut 1423/2002); Sâlih b. Saîd Avmâr el-Cezâirî, et-Tedlîs ve aḥkâmuhû ve âs̱âruhü'n-naḳdiyye (Beyrut 2002); Muhammed b. Tal'at, Muʿcemü'l-müdellisîn (Riyad 1426/2005). Ömer Mehmet Ulusoy, Hadis Rivayetinde Tedlîs Uygulaması ve İbn Hacer'in Tabakatü'l-müdellisîn Adlı Eseri adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamış (2008, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ali Toksarı da "Müdelles Hadis ve Sahâbeye Tedlis İsnadı" isimli bir makale yazmıştır (EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, V [1988], s. 221-236).

BİBLİYOGRAFYA:

Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 371; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, II, 424; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, I, 322; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 393-409; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Ahmed b. Fâris es-Sellûm), Beyrut 1424/2003, s. 338-358; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 73-76; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 60; XIV, 134; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 81-84; a.mlf., en-Nüketʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 614-651; a.mlf., Ṭabaḳātü'l-müdellisîn (nşr. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî), Amman 1983, s. 13-14; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, s. 139-146; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 89; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 315-339; Leknevî, Ẓaferü'l-emânî (nşr. Takıyyüddin en-Nedvî), Dübey 1415, s. 373-392; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 163-175; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 432-436; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi'l-muḥaddis̱în, Cidde 1405/1985, I, 271-312; Subhî es-Sâlih, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ ve muṣṭalaḥuh, Beyrut 1988, s. 170-179; Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, et-Tedlîs fi'l-ḥadîs̱, Riyad 1412/1992; Murtazâ ez-Zeyn Ahmed, Menâhicü'l-muḥaddis̱în fî taḳviyeti'l-eḥâdîs̱i'l-ḥasene ve'ż-żaʿîfe, Riyad 1415/1994, s. 257-286; Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 167-168; Sâlih b. Saîd Avmâr el-Cezâirî, et-Tedlîs ve aḥkâmühû ve âs̱âruhü'n-naḳdiyye, Beyrut 1422/2002; Abdülkadir Karahan, "Tedlîs", İA, XII/1, s. 110-112; G. H. A. Juynboll, "Tadlīs", EI² (İng.), X, 77-78.

Bünyamin Erul

6. MUAN'AN (المعنعن)

Senedinde "an" edâ sîgası bulunan hadis.

Sözlükte “an harfiyle rivayet etmek” anlamındaki an‘ane fiilinden türetilmiş ism-i mef‘ûl olan muan‘an kelimesi terim olarak “senedinin herhangi bir yerinde ‘an fülân’ (falandan nakledilmiştir) diye rivayet edilen hadis” demektir. Bir hadisi bu şekilde rivayet eden râviye muan‘in denir.

An‘ane, I. (VII.) yüzyıldan itibaren râvilerin birbirinden hadis naklederken kullandıkları bir rivayet şeklidir. Özellikle tahdîs, ihbâr ve semâ gibi edâ sîgalarının henüz yaygınlaşmadığı ilk dönemlerde bir hocadan semâ yoluyla alınan hadislerin naklinde buna sıkça rastlanır (İbn Hacer el-Askalânî, Taġlîḳu’t-taʿlîḳ, II, 9). İmam Şâfiî, kendisinden önceki dönemlerde bu sîganın “semâ” anlamı dışında pek kullanılmadığını, ancak kendi devrinde ortaya çıkan müdellis bazı râvilerin buna farklı anlamlar yüklediğini söyler. Bu tarihlerden sonra “an” sîgasıyla yapılan nakiller etrafında ihtilâf belirmiş, “an”ın semâ anlamı ifade edip etmeyeceği ve içinde bu sîganın yer aldığı senedin muttasıl olup olmayacağı konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Ahmed b. Hanbel, Ali b. Medînî, Buhârî, Ebû Zür‘a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî başta olmak üzere III. (IX.) yüzyıl muhaddislerinin çoğuna göre “an” ile nakledilen rivayetin semâ yoluyla alınmış kabul edilmesi için senedde tedlîs bulunmamak şartıyla talebe ile hocanın en az bir defa görüşmüş olması gerekir. İmam Müslim ise talebe ile hocanın aynı yüzyılda yaşamış olmasını ve birbiriyle görüşme imkânının bulunmasını yeterli bulmaktadır. Sonradan gelen muhaddislerin çoğu râvinin sika olması, tedlîs yapmaması ve hocasıyla bir defa karşılaşması şartıyla aksi sabit görülmedikçe an‘aneli rivayetin semâ yoluyla alındığı ve senedin muttasıl olduğu görüşünü benimsemiştir. Sadece sahih hadis derlemek için yola çıkan müelliflerin eserlerine an‘aneli rivayetleri almaları da bunu doğrulamaktadır. Bununla birlikte hadisin muttasıl olduğu kesinlik kazanıncaya kadar tâbiînin an‘aneli rivayetini mürsel, tâbiînden sonraki râvinin bu tür rivayetini münkatı‘ kabul edenler de vardır.

“An” sîgasıyla çokça rivayette bulunan müteahhirîn hadisçileri bu sîgaya farklı bir anlam yüklemişlerdir. Süyûtî, kendi dönemindeki Doğulu âlimlerin (Meşârika) bu sîga ile daha çok icâzet yoluyla aldıkları hadisleri rivayet ettiklerini, Batılı âlimlerin (Megāribe) ise onu hem semâda hem icâzette kullandıklarını belirtmiştir (Tedrîbü’r-râvî, s. 134, 136). Bu sîga müşahede edilen veya edilmeyen olayları nakletmekte de kullanılır. Muan‘an hadis sened ve metninin durumuna göre sahih, hasen veya zayıf olabilir.

İbn Rüşeyd, es-Senenü’l-ebyen ve’l-mevridü’l-emʿan fi’l-muḥâkeme beyne’l-İmâmeyn fi’s-senedi’l-muʿanʿan adlı çalışmasında (nşr. Muhammed Habîb b. Hoca, Tunus 1397/1977; nşr. Salâh b. Sâlim el-Mısrâtî, Medine 1417/1996) Buhârî ve Müslim’in, Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyânü mez̠hebi’l-İmâm Müslim fi’l-ḥadîs̠i’l-muʿanʿan bi-şarṭıhî ve beyâni’l-maʿniyyi bi’n-naḳdi ve’r-red fî kelâmihî adlı risâlesinde (Haleb 1405, Zehebî’nin el-Mûḳıẓa adlı eseriyle birlikte, s. 115-140) Müslim’in muan‘an hadis konusundaki görüşünü tartışmıştır. Hâlid Mansûr Abdullah ed-Düreys de Mevḳıfü’l-İmâmeyn el-Buḫârî ve Müslim min iştirâṭi’l-luḳyâ ve’s-semâʿ fi’s-senedi’l-muʿanʿan beyne’l-müteʿâṣırîn adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA:

Müslim, “Muḳaddime”, 6; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 378-379; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine-Beyrut 1397/1977, s. 34-35; İbn Abdülber, et-Temhîd (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr el-Bekrî), Mağrib 1387/1967, I, 12-14; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 61-67; Zehebî, el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 44-46; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 73-75; İbn Hacer el-Askalânî, Taġlîḳu’t-taʿlîḳ (nşr. Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazekī), Beyrut-Dımaşk-Amman 1405/1985, II, 9; a.mlf., en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî‘ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 583-586, 595-599; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, s. 132-136; Tecrid Tercümesi, Mukaddime, I, 151-156; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi’l-muḥaddis̱în, Cidde 1405/1985, I, 179-196; Hâlid Mansûr Abdullah ed-Düreys, Mevḳıfü’l-İmâmeyn el-Buḫârî ve Müslim min iştirâṭi’l-luḳyâ ve’s-semâʿ fi’s-senedi’l-muʿanʿan beyne’l-müteʿâṣırîn, Riyad 1417/1997, s. 43-70; G. H. A. Juynboll, “Muʿanʿan”, EI² (İng.), VII, 260-261.

Abdullah Aydınlı

7. MÜEN’EN (المؤنأن)

Senedinde enne ifadesi bulunan hadis.

Arapça’da enne edatından “tef‘îl” kalıbında türetilen müen’en kelimesi “senedinde ‘enne’ edatı veya ‘enne fulânen kāle’ edâ sîgası kullanılarak nakledilen hadis” demektir. Bazan böyle bir rivayetin sadece senedine de müen’en denilmekte, kelime müennen (müen’ene) şeklinde de telaffuz edilmektedir. I. (VII.) yüzyıldan itibaren hadis râvilerinin nakilde bulunurken sıkça kullandıkları enne lafzı genelde “ahberenâ fülânün enne fülânen kāle” şeklinde kullanılmakla birlikte bazan “ahberenâ fülânün enne fülânen ahberahû” ve “ahberenâ fülânün enne fülânen haddesehû” gibi cümleler halinde de görülmektedir.

Bir hadisi enne lafzıyla rivayet eden râvinin, o hadisi hocasından muteber bir yolla alıp almadığı konusunda ihtilâf edilmiş ve bu hususta iki görüş ortaya çıkmıştır. Ahmed b. Hanbel ve Berdîcî’nin de aralarında bulunduğu muhaddislere göre en-ne sîgasıyla nakledilen rivayetler, başka bir tarikten semâ yoluyla nakledildiği ortaya çıkmadıkça muttasıl sayılmaz, bunlar münkatı‘ hükmündedir. Mâlik b. Enes ve İbn Abdülber en-Nemerî tarafından ileri sürülen ve cumhur tarafından da benimsenen diğer görüşe göre ise hocasından enne lafzı ile nakilde bulunan râvinin hocasıyla görüştüğünün ve tedlîs yapmadığının bilinmesi şartıyla rivayeti muttasıl sayılır ve o rivayeti muteber hadis tahammül yollarından biriyle aldığı kabul edilir (İbnü’s-Salâh, s. 62-63). İbn Abdülber rivayetlerde harflerden ve lafızlardan çok râvi ile şeyhi arasındaki mülâkat, mücâlese, müşâhede ve semâa bakılması gerektiğini söylemekte, rivayette mutlaka semâı aramanın gereksiz olduğunu, zira sahâbîye kadar uzanan senedde sahâbînin kullandığı “an, kāle, semi‘tü, enne” gibi lafızların zaten ittisâle işaret ettiğini ve bu konuda icmâ

bulunduğunu bildirmektedir (Süyûtî, I, 217). Ancak enne edatını bir edâ sîgası olarak inceleyen Zeynüddin el-Irâkī birinci görüş sahiplerinin büsbütün haksız olmadığı sonucuna varmıştır. Ona göre en-ne ile rivayet edilen hadis yerine göre muttasıl, mürsel veya münkatı‘ olabilir. Böyle bir hadis eğer Hz. Peygamber ile sahâbîler arasında geçen bir olayı naklediyorsa, râvi de bu olayın meydana geldiği zamanda yaşamış bir sahâbî ise hadiseyi gördüğü bilinmese bile rivayeti muttasıl kabul edilir; olayın meydana geldiği zamana yetişmemişse rivayeti mürsel sayılır; sahâbînin mürseli de makbuldür. Eğer râvi tâbiî ise rivayeti münkatı‘ olur. Tâbiî de sahâbîden onun gördüğü ve yetiştiği bir olayı rivayet eder ya da görmediği ve zamanına yetişmediği olayı “enne fülânen kāle (merre, raâ)” şeklinde bir senedle sahâbîye mal ederek naklederse hadis yine muttasıl, aksi takdirde münkatı‘dır (et-Taḳyîd ve’l-îżâḥ, s. 85-86). İlk dönem muhaddislerinin bu konuda temkinli hareket etmelerine karşılık daha sonra gelenler meseleyi farklı şekilde değerlendirmiştir. Süyûtî, Mağrib âlimlerinin enneyi hem semâda hem icâzette, Şark âlimlerinin ise sadece icâzet yoluyla alınan hadislerin rivayetinde kullandıklarını belirtmektedir (Tedrîbü’r-râvî, I, 219). Müen’en hadis sened ve metninin durumuna göre sahih, hasen ve zayıf olarak nitelenebilir.

BİBLİYOGRAFYA:

Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 446-447; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 62-64; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 87-88; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 74-77; a.mlf., et-Taḳyîd ve’l-îżâḥ (nşr. Abdurrahman M. Osman), Beyrut 1401/1981, s. 84-86; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 217-219; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 306-307; Leknevî, Ẓaferü’l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 222-224; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi’l-muḥaddis̱în, Cidde 1405/1985, I, 197-202; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 153-156; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 259-261; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 77, 257-258.

Mehmet Efendioğlu

6. RAVİDEKİ CERHİ GEREKTİREN HALLERE GÖRE ZAYIF HADİS ÇEŞİTLERİ

A. SEBEPLER

1. TA‘N (الطعن) METAİN-İ AŞERE

Râvinin adâlet veya zabt sıfatını ortadan kaldıran kusurlarını ifade etmek üzere kullanılan temel eleştiri noktaları.

Sözlükte "mızrakla vurmak; sözle ayıplamak" anlamlarındaki ta'n hadis terimi olarak "adâlet ve zabt sıfatlarından birini veya her ikisini tam anlamıyla taşımadığını söyleyerek râviyi tenkit etmek" mânasında kullanılmaktadır. Hadis âlimleri, ilk dönemlerden itibaren hadisleri nakleden râvilerin durumunu araştırmaya önem vermiş, kusurlu veya za'f sahibi buldukları râvileri belli tabirlerle değerlendirmeye tâbi tutmuştu. Terminolojinin henüz yerleşmediği ilk dönemlerde bu değerlendirmeler terimler yerine daha çok cümlelerle anlatılmıştır. Şu'be b. Haccâc, ta'n edilecek râvilerden söz ederken tanınan râvilerden kendilerinin bilmediği hadisler rivayet eden, galatı çok olan, yalanla itham edilen, hatalı olduğunda görüş birliğine varıldığı halde kendini hatalı görmeyen, hatasından vazgeçmeyen kimselere işaret eder ve bunların rivayetlerinin terkedilmesi gerektiğini belirtir. İmam Mâlik dört kişiden hadis yazılamayacağını söylemiş, bunların bayağı davranışlarıyla bilinen sefih, bid'atçı, ne rivayet ettiğini bilmeyen sâlih kimse ile Resûlullah'ın hadislerinde yalan söyleyen râvi olduğunu kaydetmiştir. Abdullah b. Mübârek galatı çok olup hatasından dönmeyen râviden, yalancıdan, bid'atçıdan ve hadisi iyi ezberleyemediği halde hâfızasından rivayet eden kimselerden hadis rivayet edilemeyeceğini bildirmiştir. İmam Müslim şiddetli ihtilâf, fâhiş hata, hıfz ve itkān sahibi olmama gibi ta'n sebeplerine işaret ettikten sonra hadis ehlinin çoğu tarafından müttehem kabul edilenlerle rivayetlerinde çokça münker ve galat görülen kimselerden hadis nakletmediğini belirtmiştir ("Muḳaddime", I, 5-6). Tirmizî el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin ilel bahsinde ta'n noktalarından bid'at, gaflet ve sûü'l-hıfzdan bahsetmiş; İbn Ebû Hâtim gaflet, vehim, sehiv, galat, ihtilât, sûü'l-hıfz, yalan söyleme ve yalan hadis uydurma gibi ta'n noktalarına temas etmiştir (el-Cerḥ ve't-taʿdîl, I, 5-10). İbn Hibbân konuyu daha kapsamlı biçimde ele almış ve ta'n sebeplerini şu şekilde sıralamıştır: Değişik çevrelerin değişik sebeplerle hadis uydurması, sâlih ve âbid kimselerin mürsel hadisi merfû, müsnedi mevkuf rivayet edecek ve isnadları değiştirecek kadar gaflet içinde olması, bazı râvilerin hayatlarının son dönemlerinde ihtilâta, bazılarının telkine mâruz kalmaları ve bu telkinler doğrultusunda hadis rivayet edebilmeleri, hadis ehli olmayan bazı râvilerin bilmeden yalan nakilde bulunmaları, haberleri ve isnadları değiştirmeleri, kendilerinden hadis duymadıkları halde tedlîs yaparak bazı şeyhlerden hadis nakletmeleri, kitaplarını kaybedince hâfızalarından rivayet etmeleri ve çeşitli hatalara düşmeleri; ayrıca râvinin rivayetinde çokça hata yapması, yaptığı hataları bilmesine rağmen hatasında ısrar etmesi, adâlet tanımı dışında kalacak derecede fısk içinde bulunması, müdellis olması, benimsediği fırkaya davet eden bid'atçı olması. Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî de usûl-i hadîse dair eserlerinde ta'n sebeplerine geniş yer vermişlerdir (el-Medḫal fî ʿilmi'l-ḥadîs̱, s. 25-43; el-Kifâye, s. 101-161).

Hadis usulünde birçok ta'n sebebi bulunmakla birlikte bunlar on başlık altında toplanmıştır. Sonradan "metâin-i aşere" diye anılan ve ta'n edilen râviye "mat'ûnün fîh" denilen ta'n sebeplerini İbn Hacer el-Askalânî kusurun derecesine göre şöyle sıralamaktadır: A) Adâlet sıfatıyla ilgili olanlar. 1. Kizbü'r-râvî. Râvinin kasten hadis uydurup bunu Hz. Peygamber'e isnat etmesidir. Böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis mevzû olup reddedilir. 2. İttihâmü'r-râvî bi'l-kizb. Hz. Peygamber adına hadis uydurduğu bilinmemekle birlikte râvinin günlük hayatında yalan söyleyen biri olarak tanınmasıdır. Bu râvinin rivayette de yalan söyleyebileceği düşüncesiyle rivayeti terkedilir. 3. Fısku'r-râvî. Râvinin büyük günah işleme, haramlara dalma gibi davranışlarda bulunmasıdır. Hareketlerinde isyanı taatinden fazla olan, fıskını açığa vurmaktan çekinmeyen ve bu sebeple adâlet vasfını kaybeden râvinin naklettiği hadis münker

sayılıp reddedilir. 4. Bid‘atü’r-râvî. Râvinin bid‘at ehli fırkalardan birine mensup olması veya onların görüşlerini benimsemesidir. Bid‘at sahibini bazan küfre, bazan fıska düşürür. Fıska düşen bid‘at sahibi râvinin rivayetini mutlak şekilde reddedenler bulunduğu gibi mezhebi lehine yalancılığı helâl saymayan bid‘atçıların rivayetlerini kabul edenler de vardır. Mezhebinin propagandasını yapmayanların rivayetleri kabul edilmiş, mezhebinin lehine propaganda yapanların rivayeti reddedilmiştir. 5. Cehâletü’r-râvî. Râvinin şahsının veya cerh ve ta‘dîl bakımından durumunun bilinmemesidir. Hadis rivayetiyle bilinmeyen, tek bir râvisi olan, dolayısıyla tanınmayan kimseye “mechûlü’l-ayn”, kendisinden iki veya daha fazla kimse rivayet ettiği halde hakkında cerh ve ta‘dîlle ilgili bir hüküm verilemeyen kimseye de “mechûlü’l-hâl” denir. Mechûlü’l-hâl râvinin rivayetini kabul ve reddedenler bulunduğu gibi cerh veya ta‘dîl şeklindeki iki ihtimale göre durumu açığa çıkıncaya kadar bekleyenler de vardır. Râvinin, kendisinden hadis rivayet ettiği şeyhinin ismini vermeyip “ahberenî fülânün, ahberenî racülün, ahberenî şeyhun” demesi de meçhul râvi kapsamına girer.

B) Zabt sıfatıyla ilgili olanlar. 1. Fuhşü’l-galat. Râvinin hâfıza zayıflığı, bilgisizliği, Arap dilinde yetersizliği, rivayette dikkatsizliği, fiziksel veya psikolojik kusuru, olumsuz çevre şartları, rivayeti yanlış anlaması gibi sebeplerle farkında olmadan birçok defa hataya düşmesidir. Çok hata yapan ve hataları ağır basan râvinin hadisi münker sayılır. Ayrıca hatası açıkça ortaya çıktığı halde inat edip hatasından vazgeçmeyen râvinin rivayetlerinin terkedileceği belirtilmiştir. 2. Gaflet. Râvinin ezberleyerek veya yazarak hocasından aldığı hadisi dikkatsizliği yahut dalgınlığı yüzünden hatalı rivayet etmesi, başkalarının telkinine açık olması ve rivayetini kendisine telkin edildiği gibi değiştirmesi, hadisi dinlerken veya naklederken gevşeklik göstermesidir. Rivayetinde zabt sıfatını yok edecek kadar gaflete düşen râvinin hadisi de münker sayılır. Gafleti çok olmadığı halde bazı rivayetlerinde telkine mâruz kalan râvilerin sadece bu rivayetleri terkedilir. 3. Vehim. Râvinin rivayet kurallarını bilmemesi yüzünden hadisi yanlış rivayet etmesidir. Bu rivayet mürsel veya münkatı‘ olan bir hadisin mevsûl, mevsûl bir hadisin mürsel, merfû bir hadisin mevkuf şeklinde rivayet edilmesi yahut sika râvilerle zayıfların birbirine karıştırılması gibi isnadlarda olabileceği gibi bir hadisin metninin diğeriyle karıştırılmasından dolayı metinde de gerçekleşebilir. Vehmine sıkça rastlanan râvinin tek başına rivayet ettiği hadisler hüccet olarak kullanılmaz ve rivayetleri terkedilir. 4. Sûü’l-hıfz. Râvinin tabii ya da ârızî sebeplerle mâruz kaldığı hâfıza bozukluğu yüzünden hatalarının doğruları kadar veya daha fazla olması halidir. Birincisi, hâfızasının bozukluğu sebebiyle sika râvilere aykırı rivayetlerin ortaya çıkmasına sebep olur ve böyle hadisler ittifakla reddedilir. İkincisi bunama, yaşlılık, hastalık, körlük gibi ârızî sebeplerle ortaya çıkan hâfıza bozukluğundan kaynaklanan hatalara yol açar. Ârızî durumun ne zaman meydana geldiğinin belirlenmesi halinde o dönemde ve sonrasında nakledilen rivayetler reddedilir, belirlemediği takdirde beklenir. 5. Muhâlefetü’s-sikāt. Zayıf bir râvinin sika râvilere, sika bir râvinin kendinden daha sika olan râvilerin rivayetine aykırı hadis rivayet etmesidir. Bunların birincisine “münker”, ikincisine “şâz” denir. Muhalefet isnadda görülebileceği gibi metinde de görülebilir. Bu durum idrâc, râviyi değiştirme, isimleri karıştırma, yeni bir isnad uydurma, tashîf ve tahrîf, kalb, ızdırab vb. birçok sebepten kaynaklanabilir. Ortaya çıkan muhalefet şekline göre râvinin ve rivayetinin durumu değişirse de bu tür hadisler genellikle zayıf kabul edilir. Hadiste imam sayılan, adâleti sabit olan, tezkiye edenleri cerhedenlerden fazla bulunan kimseler hakkında ileri sürülen herhangi bir ta‘n veya cerh geçerli değildir. Yine

sebebi müphem olan bir ta‘n kabul edilemeyeceği gibi sebebi açıklanmış olsa da ictihadî bir duruma bağlı olan ta‘n, ayrıca taassubu ve husumetiyle bilinen veya kendileri ta‘n edilen kimselerin ileri sürdüğü ta‘n kabul edilmez. Aralarında nefret ve haset olabileceği gerekçesiyle çağdaş olan kimselerin birbiri hakkındaki ta‘nı da muteber değildir.

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 127-128; Lisânü'l-ʿArab, "ṭʿan" md.; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, I, 5-10; İbn Hibbân, el-Mecrûḥîn, I, 62-95; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1980, s. 52-53, 62; a.mlf., el-Medḫal fî ʿilmi'l-ḥadîs̱ (nşr. J. Robson), London 1953, s. 25-43; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, Haydarâbâd 1357, s. 101-161; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1987, I, 7-35; Sübkî, Ḳāʿide fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1398/1978, s. 9-10; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tav-żîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 84-86; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 102-105, 352-353, 415-425; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 271-327, 396; Fârûk Hamâde, el-Menhecü'l-İslâmî fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl, Rabat 1989, s. 258-291; Talât Koçyiğit, Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 257-259, 461; Emin Aşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkîdi, İstanbul 1997, s. 110-139; İsmail L. Çakan, Hadis Usûlü, İstanbul 2001, s. 93-96.

Bünyamin Erul

2. KİZB (الكذب)

Râvinin adâlet sıfatına sahip olmadığını gösteren hadis terimi.

Sözlükte "bilerek yahut bilmeyerek bir şey veya olay hakkında olduğundan farklı haber vermek" anlamına gelir. Hadis ilminde bir söz, fiil, takrir veya sıfatın kasten uydurulup Hz. Peygamber'e isnat edilmesini, râvinin bir hocadan duymadığı hadisi duyduğunu söylemesini, hadisin isnadını değiştirmesini, hocasına ait olmayan bazı rivayetleri ona nisbet etmesini, hocasının rivayetlerine başka rivayetler sokuşturmasını ifade eder. Resûl-i Ekrem, kendisine yalan isnat etmenin başkasına yalan isnat etmeye benzemeyeceğini, yalan olduğu bilinen bir hadisi rivayet edenin yalancı olduğunu ve kendisine yalan isnat edenin cehenneme gireceğini söylemiştir (ayrıca bk. YALAN).

Hangi amaçla olursa olsun kasten hadis uydurmak veya uydurulmuş bir sözü uydurma olduğunu açıklamadan nakletmek, râvinin rivayetinin kabulü için öncelikle aranan adâlet sıfatını yok eden en ağır cerh sebebidir. Süfyân es-Sevrî, İmam Mâlik, Abdullah b. Mübârek ve Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere birçok hadis âlimi, Resûlullah'a bilerek yalan isnat eden bir râvinin dine verebileceği büyük zarar sebebiyle tövbe etse bile rivayetinin bir daha kabul edilmeyeceği görüşünde birleşmiştir. Ancak Nevevî, bu cezayı ağır bularak hadis uyduran râvinin gerekli şartları taşıyan tövbesinin ve ondan sonraki rivayetlerinin kabul edilmesi gerektiğini

söylemiştir. Hadis rivayetinde hata etmesi yüzünden yalancı durumuna düşen râvinin ise hatasının farkına varıp tövbe etmesi halinde tövbesi geçerli, rivayetleri makbul sayılmıştır.

Hz. Peygamber'e yalan isnat ettiği bilinmemekle beraber dinin kesin esaslarına aykırı düşen bir hadisin rivayetinde tek kalan (infirâd) veya insanlar arası ilişkilerde yalan söylediği tesbit edilen bir râviye şüpheyle yaklaşılmış (ittihâmü'r-râvî bi'l-kizb, töhmetü'r-râvî) ve onun "metrûk" veya "matrûh" adı verilen rivayetleri kabul edilmemiştir. Hadis âlimlerinin büyük çoğunluğu insanlarla ilişkilerinde yalan söylediği bilinen kimseden hadis alınamayacağını, bir kısmı ise tövbe etmesi halinde rivayetinin kabul edileceğini söylemiştir.

Hadis münekkitleri bir râvinin yalancılığını ortaya koyan önemli esaslar belirlemişlerdir. Bizzat râvinin hadis uydurduğunu itiraf etmesi; şahsî tutumu veya hocaöğrenci ilişkisi dolayısıyla yalancılığının ortaya çıkması; rivayetinin Kur'an'a, mütevâtir veya sahih hadise, kesinleşmiş icmâa dayalı bir hükme ve te'vili mümkün olmayacak şekilde akla aykırı olması; deney, his ve gözlemlere, tarihî bilgi ve gerçeklere uymaması; eldeki güvenilir hadis kaynaklarında yer almaması; rivayetinin metninde bozukluk, anlamında ölçüsüzlük ve tutarsızlık bulunması; birçok kişinin görmesi ve bilmesi gereken bir olayı sadece kendisinin gördüğünü ve bildiğini iddia etmesi bu esasların başında gelmektedir (Kandemir, s. 80-82, 180-191). Ayrıca hadis âlimleri mükemmel bilgi donanımları, üstün anlayış ve kavrayışları, yalanı yakalama konusunda kazandıkları kuvvetli sezgi ve yetenekleri yardımıyla doğruyu yalandan, dürüstü yalancıdan ayırmada zorluk çekmemişlerdir.

Hadis âlimleri isnad sistemini kullanarak, sened ve metin tenkit esaslarını belirleyerek, değişik türdeki ricâl edebiyatı kaynaklarında yalancıları tanıtarak onları ortaya çıkarmışlardır. Yalancılarla mücadeleyi hiçbir zaman bırakmamışlar, gerektiğinde yemin ettirerek, ilgililere şikâyet ederek, yalanlarını yüzlerine vurarak, uydurma rivayetlerini imha ederek, kendilerini toplum içinde azarlayıp rezil ederek itibarlarını sarsmış ve hatta onları düşman ilân ederek kendileriyle beşerî münasebetleri tamamen kesmişler, böylece yalancılara karşı çeşitli şekillerde maddî ve mânevî baskı uygulamışlardır.

En şiddetli cerh sebebi sayılan yalancılık suçunu işleyen râvilerin hadis rivayetindeki ehliyetini anlatmak için hadis münekkitleri bazı özel lafızlar kullanmışlardır. Bu lafızların başlıcaları şunlardır: "Müttehemün bi'l-kizb" (yalancılıkla itham edilmiştir), "müttehemün bi'l-vaz'" (uydurmacılıkla itham edilmiştir), "rumiye bi'l-kizb" (yalancılıkla suçlanmıştır), "yücledü fi'l-hadîs" (yalancılıkla itham edilir), "yensibûnehû ile'l-kizb" (kendisine yalancılık isnadında bulunurlar), "hadîsühû yedüllü ale'l-kizb" (hadisi yalancılığına delildir), "lâ erâ hadîsehû yeşbehu hadîse ehli's-sıdk" (hadisinin doğru sözlü kimsenin hadisine benzediğini sanmam), "keennehû vâzıu hâzihi'l-hurâfe" (bu hurafeyi uyduran sanki odur), "yekzibü" (yalan konuşur), "yedau" (hadis uydurur), "yahteliku" (hadis icat eder), "yefteilü" (hadis imal eder), "yüzevviru" (uydurur), "ekzebü'n-nâs" (insanların en yalancısıdır), "ekzebü min Fir'avn" (Firavun'dan daha yalancıdır), "ileyhi'l-müntehâ fi'l-vaz'" (uydurmacılıkta zirvedir), "ruknün min erkâni'l-kezib" (yalanın elebaşılarından biridir), "menbau'l-kezib" (yalan kaynağıdır), "ma'dinü'l-kezib" (yalan kaynağıdır), "cirâbü'l-kezib" (yalan torbasıdır), "kezzâbün cebel, cebelün fi'l-kezib" (yalan dağıdır), "yekzibü kanâtîr" (hadsiz hesapsız yalan söyler), "fülânün mimmen yudrabü'l-

mesel bi-kizbih" (yalancılığı darbımesel olmuş biridir), "kezzâb" (yalancı ve sahtekârdır), "kezûb" (yalancıdır), "vaddâ'" (uydurmacıdır), "effâk" (yalancı ve iftiracıdır), "deccâl" (sahtekâr ve yalancıdır).

Bir kimsenin hadis uydurduğunu kinaye yoluyla gösteren lafızlar da kullanılmıştır: "Yezrifü" (hadise eklemede bulunur), "hâtıbü leyl" (gece oduncusudur), "hammâlete'l-hatab" (odun hamalıdır), "fülânün alâ yedey Adl" (falanca Adl'in eline düşmüştür [DİA, II, 311-312]), "hüve asâ Mûsâ telkafü mâ ye'fikûn" (O, Mûsâ'nın asâsı gibi bütün yalanları hemen toplar alır), "fülânün ahrecet lehü'l-arzu eflâze ekbâdihâ" (yeryüzü ona hazinelerini açtı), "ifrun mine'l-a'fâr (kötü adamın biridir), "ıdrib alâ hadîsihî" (hadisine bir kalem çek), "fî dâri fülân şecerun yahmilü'l-hadîs" (falanın evinde hadis ağacı var), "lehû belâyâ" (birtakım baş belâsı rivayetleri var), "lehû tâmmât" (felâket rivayetleri var), "yüsebbicü'l-hadîs" (gelişigüzel hadis rivayet eder), "habîsü'l-hadîs" (hadisi berbat biridir), "zeyyif" (kalpazandır), "yezîdü fi'r-rakm" (aldatır, hadise ilâvede bulunur), "es'elüllāhe's-selâme" (Allah ondan korusun), "hâzâ min ameli (yedi) fülân" (bu hadis falancanın imalidir). Birinin hadis uydurduğunu karîneye bağlı olarak kinaye yoluyla gösteren ağır cerh lafızları arasında şunlar da zikredilebilir: "Hâlik" (helâk olmuş), "mût" (ölüp gitmiş), "sâkıt" (perişan), "vâhî" (çürük), "zâhib" (yok olup gitmiş), "yüverriku" (sayfa aktarır).

Diğer taraftan bazı münekkitler yalancı râvileri cerhederken onları açıkça yalanlayan lafızlar yerine daha yumuşak ifadeler kullanmışlardır. Meselâ İmam Şâfiî, "hadîsühû leyse bi şey'" (hadisi bir şey değil) ve, "Falandan hadis rivayet etmek haramdır"; Buhârî "münkerü'l-hadîs" (hadisi münkerdir), "seketû anh" (münekkitler onun hakkında susmayı tercih etmişlerdir), "fîhi (fî hadîsihî) nazar" (kendisinde / hadisinde şüphe var); Nesâî "metrûkü'l-hadîs" (hadisi terkedilmiştir) lafızlarını en ağır cerh ifadesi olarak bunlar için kullanmışlardır. Bu sebeple sağlıklı bir tenkit yapılabilmesi için münekkitlerce cerh ve ta'dîl lafızlarının özel anlamlarının bilinmesi gerekir. Hadis âlimleri uydurma rivayetleri genellikle "el-Mevżûʿât" adlı eserlerde (bk. MEVZÛ), yalancıları ve yalancılıkla itham edilen râvileri de "eḍ-Ḍuʿafâʾ ve'l-metrûkîn" adlı biyografik çalışmalarda tanıtmışlardır (bk. DUAFÂ ve METRÛKÎN).

BİBLİYOGRAFYA:

Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṡü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 316, 319; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī - İbrâhim Hamdî el-Medenî), Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 116-119; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, Kahire, ts., s. 47, 55; Nevevî, Şerḥu Müslim, I, 183-185; a.mlf., Tehẕîb, III, 113; Zehebî, el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 34-35; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 78, 83, 85, 86; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, Kahire 1409/1989, s. 40, 41; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 260, 335, 337-339; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 277, 330; İbn Arrâk, Tenzîhü'ş-şerîʿa, I, 12; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr, Kahire 1366, II, 88, 243; Sa'dî el-Hâşimî, Şerḥu elfâẓi't-tecrîḥi'n-nâdire ev ḳalîleti'l-istiʿmâl, Mekke, ts.; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 294-295; M. Yaşar Kandemir, Mevzû Hadisler (Ankara 1975), İstanbul 1997, s. 80-82, 130-138,180-191; Talât Koçyiğit, Hadis

Istılahları, Ankara 1985, s. 199-201; Mustafa b. İsmâil, Şifâʾü'l-ʿalîl bi-elfâẓ ve ḳavâʿidi'l-cerḥ ve't-taʿdîl, Kahire 1411/1991; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkidi, İstanbul 1997, s. 110-117; Abdullah Aydınlı, "Alâ Yedey Adl", DİA, II, 311-312.

Emin Âşıkkutlu

3. MÜTTEHEM (المتّهم)

Adâlet yönünden kusurlu olmakla ve bilhassa yalancılıkla itham edilen râvi anlamında hadis terimi.

Sözlükte "hata etmek, yanılmak" anlamındaki vehm kökünün "iftiâl" kalıbından türeyen müttehem kelimesi, bir suç veya kusur sebebiyle zan ve töhmet altında kalan şüpheli kimseyi ifade eder. Bir hadis terimi olarak rivayet kusurlarından biriyle ve özellikle yalancılık veya hadis uydurmakla itham edilen râviler Hakkında kullanılan ağır bir cerh lafzı olup müttehem bi'l-kizb / kezib, müttehem bi'l-vaz' şeklinde de kullanılır. Bu tür râviler için rivayetlerinin değeri bakımından ayrıca metrûk / metrûkü'l-hadîs, matrûh / matrûhü'l-hadîs de denir. Abdullah b. Dâhir b. Yahyâ, Ca'fer b. Ahmed el-Bezzâr, Süfyân b. Vekî', Yûnus b. Ahmed b. Yûnus müttehem râvilerden bazılarıdır (İbn Adî, IV, 228, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, II, 4).

Ricâl kaynaklarında bazı râvilerin gevşeklik, münafıklık, fâsıklık, bid'atçılık, bayağılık, bağnazlık, hayâsızlık, tedlîs, hadis hırsızlığı (bir hocadan duymadığı hadisi duymuş gibi göstermek, serikatü'l-hadîs), nebiz içmek, yalancı şahitliği gibi kusurlarla suçlanması, mutlak mânada bu terimin râvinin dinî-ahlâkî yönünü ifade eden adâlet vasfıyla ilgili kusurlara yönelik olduğunu göstermektedir. Bir râvinin hadis uydurduğu kesin şekilde bilinmese de insanlarla olan ilişkilerinde yalan söylemesi veya dinin temel kurallarıyla bağdaşmayan bir sözü yalnızca kendisinin haber vermesi (infirâd) onun yalancılıkla itham edilmesine sebep olur. Çünkü bir râvinin günlük hayatta yalan söylemesi "kavlî fısk"tır (Ali el-Kārî, s. 431) ve hadis rivayetinde de yalan söyleyebileceğini gösterir. Dinin temel esaslarına aykırı bir sözü tek başına rivayet etmesi de onu kendisinin uydurduğu şüphesini doğurur ve rivayeti mevzû hadis olarak değerlendirilir.

Yalancılıkla suçlanan râvilerden hadis rivayet etmenin câiz olup olmadığı hususunda iki görüş vardır. Ebû Avâne el-Vâsıtî ve İbnü'l-Mübârek'in de aralarında bulunduğu hadis imamlarının çoğunluğu bunu câiz görmezken Süfyân es-Sevrî buna cevaz vermiştir (İbn Receb, s. 83). Hâkim en-Nîsâbûrî ise Mâlik b. Enes, Şâfiî, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi âlimlerin bazı zayıf râvilerden hadis rivayet etmesinden söz ederek onların da bu görüşü benimsediğini, ayrıca kendi zamanına kadar her asırda ve her nesilde hadis imamlarının bu yönde uygulama yaptıklarını belirtmiştir (a.g.e., a.y.; Hâkim en-Nîsâbûrî, s. 149-150). Ancak mutlak mânada zayıf râvi ile yalancılıkla itham edilen zayıf râvi hüküm bakımından bir olmayacağı gibi bu tür râvilerin rivayetlerini yazmakla onları başkalarına nakletmek de aynı şey değildir. Çünkü zayıf râvilerin rivayetleri nakil için değil onları tanımak, öğrenmek ve durumlarını açıklamak için yazılır. Buda söz konusu râvilerin rivayetlerini cerh ve ta'dîl türü kitaplarda toplamak gibidir. Nitekim bu kaynaklarda bazı râviler Hakkında kullanılan, "Biraz zayıftır"; "Azıcık tenkit edilmiştir"; "Hadisi itibar için yazılır" gibi ifadelerle, "Hadisi ancak

tanımak için yazılabilir” (Fesevî, II, 431; III, 42, 50, 54, 64) veya, “Bu hadisler o râvilerin durumlarını açıklamak maksadıyla zikredilebilir” (İbn Receb, s. 85) gibi tenkitlerdeki farklılık da bunu göstermektedir.

Her ne sebeple olursa olsun bir râvinin yalancılıkla itham edildiğini belirten bir ifade, ilk dönem ricâl tenkitçilerinin dörtlü taksiminde en ağır cerh lafızlarının bulunduğu dördüncü mertebede, sonraki dönemlerde ise yapılan beşli, altılı taksimlerde dördüncü veya beşinci mertebede yer alan ağır bir cerh ifadesidir. Hadis âlimleri, senedinde böyle bir râvi bulunan ve “metrûk” yahut “matrûh” denilen rivayetin (Zehebî, s. 34-35; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 294-295) hiçbir delil değeri taşımadığı, itibar ve istişhâd için dahi kullanılmayıp terkedilmesi gerektiği, râviyi tanıyıp durumunu açıklama gayesi dışında rivayet edilmesinin câiz olmadığı konusunda görüş birliğine varmıştır. Nitekim Şu‘be b. Haccâc, Mâlik b. Enes, Abdurrahman b. Mehdî ve İmam Müslim gibi hadis münekkitleri yalancılıkla suçlananlardan hadis alınamayacağını açıkça belirtmişlerdir.

Müttehem râviler ve rivayetleri Hakkında ricâl, ilel ve mevzû hadis kaynakları yanında Buhârî ve Ukaylî’nin eḍ-Ḍuʿafâʾ, İbn Hibbân’ın Kitâbü’l-Mecrûḥîn, Zehebî’nin Mîzânü’l-iʿtidâl, İbn Hacer el-Askalânî’nin Tehẕîbü’t-Tehẕîb adlı kitapları ile Nesâî, Dârekutnî ve Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin eḍ-Ḍuʿafâʾ ve’l-metrûkûn, İbn Adî’nin el-Kâmil, Zehebî’nin el-Muġnî ve Burhâneddin el-Halebî’nin el-Keşfü’l-ḥas̱îs̱ adlı eserlerine başvurulabilir.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü’l-ʿArab, “vhm” md.; Müslim, “Muḳaddime”, 1; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, II, 431; III, 42, 50, 54, 64; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, II, 32; İbn Adî, el-Kâmil, IV, 228; VII, 259; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī - İbrâhim Hamdî el-Medenî), Medine, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), s. 116, 253; Hâkim en-Nîsâbûrî, el-Medḫal fî uṣûli’l-ḥadîs̱ (İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Menârü’l-münîf [nşr. Ahmed Abdüşşâfî] içinde), Beyrut 1408/1988, s. 149-150; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, eḍ-Ḍuʿafâʾ (nşr. Ebü’l-Fidâ Abdullah el-Kādî), Beyrut 1406/1986, II, 4; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, Kahire, ts. (el-Mektebetü’l-Mütenebbî), s. 55; Nevevî, et-Taḳrîb, Kahire 1388/1968, s. 18; Zehebî, Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 34-35; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli’t-Tirmiẕî (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 78, 83, 85, 86, 92, 93, 94, 193; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü’l-Erkam), s. 431; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 294-295; Ömer b. Hasan Osman Fellâte, el-Vażʿ fi’l-ḥadîs̱, Dımaşk-Beyrut 1401/1981, I, 99-100, 319-320; III, 383-444; Emin Aşıkkutlu, Hadiste Rical Tenkidi, İstanbul 1997, s. 113, 115-117, 182-183.

Emin Âşıkkutlu

4. GALAT الغلط

Râvinin zabt sıfatını yok eden kusurlardan biri.

Galat kelimesi sözlükte “kasıtsız hata yapmak, yanılmak; hata, yanılgı” anlamlarına gelir. Hadiste galat râvinin hafıza zayıflığı, bilgisizliği, Arap dilindeki yetersizliği, rivayet konusundaki gevşeklik ve dikkatsizliği, fizikî veya psikolojik kusuru, olumsuz çevre şartları, rivayeti yanlış anlaması gibi sebeplerle farkında olmadan hata yapmasıdır.

En güvenilir râvilerin bile bazan yanıldıklarını göz önünde bulunduran hadis tenkitçileri, râvilerin kasıttan uzak ve aşırılığa kaçmayan hatalarını hoşgörü ile karşılamışlardır. Ancak rivayetlerinde hataları ağır basan râvileri “fâhişü’l-galat, kesîrü’l-galat” (yanlışı çok) gibi ifadeler kullanarak cerhedip rivayetlerini reddetmişler, bu rivayetlerdeki aşın hataları da “fuhşü’l-galat, kesretü’l-galat” tabirleriyle belirtmişlerdir. Diğer taraftan Şu’be, İbnü’ I - Mübarek, Humeydî, Ahmed b. Hanbel, İbn Hibbân ve Dârekutnî gibi hadisçiler, hatası kendisine açıklanmasına rağmen bunda ısrar eden râvinin bütün rivayetlerinin terkedileceğini ve artık ondan hadis alınmayacağını söylemişlerdir. İbnü’s-Salâh ve Nevevî ise inat yüzünden hatasında ısrar eden râvi hakkında bu görüşün doğru olduğunu, ancak onun bu tavrının, kendisini uyaran kişinin ilmine güvenmemek gibi inatla ilgisi olmayan başka bir sebepten kaynaklanması halinde yanlış rivayette ısrar etmesinin rivayetinin reddini gerektirmeyeceğini belirtmişlerdir.

Bir hadiste görülen hatanın hangi râ-viye ait olduğunun tesbit edilmesi önemli bir husustur. Hatayı hadisin son râvisine yüklemek her zaman doğru olmayabilir. Çünkü bir râvinin, kendinden önceki bir râvinin hatasını farketmemiş veya farkına vardığı halde hadisin orijinal şeklini bozabileceği endişesiyle hatayı aynen bırakmış olması mümkündür. Hadiste görülen hataların düzeltilmesi gerektiğini savunanlar ise böyle yapılmadığı takdirde hataların yaygınlaşacağına dikkat çekmişlerdir.

Bir râvinin rivayetinde yanılıp yanılmadığı, kendi rivayetiyle güvenilir râvilerin rivayetlerinin karşılaştırılması sonucunda anlaşılabilir. Karşılaştırma sonunda rivayetlerinde aşırı ölçüde hata yaptığı anlaşılan râvinin rivayetleri hakkında yapılan hatanın niteliğine göre değişik terimler kullanılır. İlâveler yapılmış olan hadise “müdrec”, harf, nokta ve hareke yanlışı yapılana “musahhaf” veya “muharrer, kelime ve cümlelerinde yer değişikliği yapılan hadise “maklûb”, isnadından herhangi bir râvisi düşürülen hadise “mürsel” veya “münkatı”, bir kısmı çıkarılmış veya birden çok hadisin parçaları bir araya getirilerek derlenmiş, yahut ancak hadis uzmanlarının anlayabileceği gizli hataları bulunan hadislere de “muallel hadis” denir.

Râvilerin hadis rivayetinde yaptıkları hataların tesbit ve düzeltilmesi konusunu ayrı bir hadis usulü ilmi sayanlar da olmuştur. Hattâbî’nin Iṣlâhu ġalati’l-muhaddiṣîn* (bk. bibi.) ve İbn Kuteybe’nin Kitâbü Iṣlâḥi’l-ġalat (Brockelmann, I, 186) adlı kitapları bu konuda yazılan müstakil eserlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü’l-ʿArab, “ġlt” md.; Tehânevî, Keşşaf, II, 1097; Hattâbî, Islâhu galati’l-muhaddisîn (nşr. Hatim Salih ed-Dâmin), Beyrut 1405/1985; Hatîb, el-Kifâye (nşr. M. el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 227-234; Sehâvî, Fethul-muġis, Kahire 1388/1968, I, 279-280, 328-333; Süyûtî,

Tedrîbü’r-râvî, Kahire 1385/1966, I, 92-118, 239-240, 304, 339, 371; Radıyyüddin ibnü’l-Hanbelî, Kafvü’l-eser fî safvi ‘ulûmi’l-eser (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 74-77; Brockelmann, GAL Suppl, I, 186; Cemâleddin el-Kâsımî, Kavâ’idü’t-tahdîs (nşr. M. Behçet el-Baytâr), Dımaşk 1380/1961, s. 391; Tecrid Tercemesi, I, Mukaddime, s. 397; Mahmûd et-Tahhân, el-Hâfizü’l-Hatîbü’l-Bağdâdî ve eşeruhû fî ‘ulûmi’l-hadîs, Beyrut 1401/1981, s. 129, 174, 189, 192; Halil İbrahim Molla Hatır, Mekânetü’s-sahîhayn, Kahire 1402/1981, s. 233-235; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-nazar, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma’rife), s. 32, 416; Talât Koçyiğit Hadis Usûlü, Ankara 1975, s. 52; a.mlf., Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 76.

Salahattin Polat

5. GAFLET الغفلة

Hadis râvisinin zabt sıfatını yok eden kusurlardan biri.

Gaflet sözlükte “unutmak, farkına varmamak, terketmek; dalgınlık, ihmal” anlamlarına gelir. Zühul, sehiv ve nisyan kelimeleri de bazı mâna farklılıklarına rağmen gafletle eş anlamda kullanılır. Bir hadis terimi olarak gaflet, râvinin ezberleyerek veya yazarak hocasından aldığı hadisi dikkatsizlik yahut dalgınlık sebebiyle hatalı rivayet etmesidir. Hadiste görülen bu tür yanlışlara “galat” denir. Gaflet hastalık, cehâlet veya fizikî şartların elverişsizliği gibi râvinin elinde olmayan sebeplerden veya ihmalkârlık, gevşeklik ve dikkatsizlik gibi irade dahilindeki tutumlarından kaynaklanabilir.

İnsan gafletten tamamen uzak değildir. Bundan dolayı Abdullah b. Mübarek, “Yanlışlık yapmaktan kim kurtulabilir ki?” demiş; Yahya b. Maîn de, “Ben hadis rivayet edip de hata edene değil hata etmeyene şaşarım” sözüyle bu gerçeği ifade etmiştir. Bu durumu göz önüne alan hadis tenkitçileri, dikkatli bir hadis râvisinde bile bulunabilecek ölçüde gafleti müsamaha ile karşılamışlar, bir cerh sebebi olarak râvinin zabt sıfatını yok eden gafletin belli bir derecenin üstündeki gaflet olduğunu söylemişlerdir. Gaflet sebebiyle cerhettikleri râ-vilerin gafletteki aşırılık durumunu belirtmek için de “fartu’l-gafle, fuhşu’l-gafle, kesretü’l-gafle” tabirlerini kullanmışlardır. Ancak râvide aranan dikkat ölçüsünün tesbitinde tenkitçiler arasında farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Bir râvide görülen gafletin müsamaha sınırları içinde olup olmadığı, onun rivayetlerinin aynı konuda güvenilir râvilerin rivayetleriyle bir araya getirilip mukayese edilmesi sonucunda anlaşılabilir. Bir râvinin rivayet ettiği hadisler, aynı hadisin başka râvilerce yapılan nakillerine mâkul görülemeyecek şekilde aykırı olmuş ve bu aykırılık tekerrür etmişse o râvi ilmî güvenilirliğini kaybeder ve mecruh sayılır. Güvenilir bir râvinin, yine güvenilir olan başka bir râvi tarafından yapılan rivayete aykırı rivayette bulunması her zaman gaflet sebebi olmayabilir. Zira aykırı gibi görünen rivayet diğerinde bulunmayan bir farklılığı ihtiva edebilir. Sikanın rivayetinde görülen ilâvenin makbul olup olmadığı hususu hadis usulünde ayrıca ele alınmıştır (bk. ZİYÂDETÜ’s-SİKA) BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü’l-’Arab, “ğfl” md.; Tehânevî, Keşşaf, I, 724; II, 1436-1437; Hatîb, el-Kifâye (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 233-234; İbnü’s-Salâh, Mukaddime, Beyrut

1398/1978, s. 50, 57, 8’l-103; İbn Hacer, Hadis Istılahları Hakkında Nuhbetü’l-fiker Şerhi (trc. Talât Koçyiğit), Ankara 1971, s. 69-71, 95; Sehâvî, Fethu’l-muğis, Kahire 1388/1968, I, 279-280, 328-333; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, Kahire 1385/1966, I, 339-340; Radıyyüddin İbnü’l-Hanbelî, Kafvü’l-eser fî safvi ῾ulûmi’l-eser (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 74-77; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Kavâ’id fî ῾ulümi’l-hadîş, Beyrut 1397/1977, s. 19’l-198; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 76, 466-467.

Salahattin Polat

6. FISK الفسق

Dinin emir ve yasaklarına aykırı davranma anlamında fıkıh ve hadis terimi.

HADİS.

Râvide adalet sıfatını yok eden ve onun cerhine sebebiyet veren kusurlardan biri olan fısk, râvinin dinen büyük günah sayılan suçları işlemesi veya küçük günahları ısrarla yapmasıdır. Böyle bir kimseye fâsık denir. Fâsıkın karşıtı ise müttakîdir. Fıskın akideyle ilgili yönü râvinin itikad bakımından sapıklığa düşmesi olup buna bid’at adı verilir. Bid’at sahibi olan kimseye mübtedi‘, bunun zıddına da “sünnete bağlı kimse” anlamında ehl-i sünnet denir.

Hadis râvisinde fısktan uzak durma şartının aranması, “Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse doğruluğunu araştırın” (el-Hucurât 49/ 6) mealindeki âyete dayanır.

Hadis râvileri yanında hâkim (kadı) ve şahitlerde de fısktan uzak olma şartı aranmış, bundan dolayı fısk sebebi sayılan büyük ve küçük günahların neler olduğu tesbit edilmeye çalışılmıştır. Fıskın çerçevesini alabildiğince geniş tutan bazı âlimler Allah’ın yasakladığı her şeyi büyük günah saymışlardır. Ancak Allah’ın emirlerine aykırı davranmanın çirkin bir hareket olduğu kabul edilmekle beraber O’na karşı işlenen günahların bir kısmının diğerlerinden daha büyük olduğu âyet ve hadislerde açıkça ifade edilmiştir. Nitekim Necm sûresinin 32. âyetinde, “Ufak tefek kusurları dışında büyük günahlardan ve edepsizliklerden kaçınanlara gelince bil ki rabbin affı bol olandır” denilmiş, Nisa sûresinin 31 ve Şûra sûresinin 37. âyetinde de büyük-küçük günah ayırımı yapılmıştır. Günahlar arasında böyle bir ayırımın yapıldığı Hz. Peygamber’in, “Beş vakit namaz ve cuma namazı, büyük günah işlemedikçe gelecek cuma namazına kadar arada işlenen günahlara kefarettir” mealindeki hadisinde de görülmektedir. Bütün bunları dikkate alan İslâm âlimlerinin çoğunluğu, günahların râvide aranan adalet sıfatına etkilerinin farklı olduğu, her günahın bir fısk sebebi sayılamayacağı ve dolayısıyla adâleti yok etmeyeceği konusunda görüş birliğine varmışlardır.

Fıskın tanımında söz konusu edilen büyük günahların neler olduğu hususu ayrıca tartışılmıştır. Bazı İslâm âlimleri bir hadise dayanarak büyük günahları Allah’a şirk koşmak, büyü yapmak, haksız yere adam öldürmek, yetim malı yemek, savaştan kaçmak, namuslu kadına zina iftirasında bulunmak ve faiz yemek şeklinde sıralamışlardır (Buhârî, “Veşâyâ”, 23, “Hudûd”, 44; Müslim, “Îmân”, 38, 145). Diğer bazı âlimler ise bu hadiste bir sınırlama bulunmadığını

öne sürerek esas belirleyici unsurun işlenen günahın dünyada had cezası, âhirette de azap, gazap, tel'in ve tehdit gerektirip gerektirmediği hususu olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu ölçü pek çok kimsenin kaçınamayacağı küçük hataları da ihtiva edebileceği için büyük günahların çerçevesini haddinden fazla genişletmektedir. Diğer taraftan râvinin âdil olması onun her türlü günahtan kaçınması anlamına gelmez. Saîd b. Müseyyeb, Abdullah b. Mübarek, İmam Şafiî, Ahmed b. Hanbel ve İbn Hibbân gibi ünlü hadis âlimleri, peygamberler dışında hiç kimsenin günahsız olamayacağı düşüncesinden hareketle itaati isyanından fazla olan râvileri âdil kabul etmişlerdir. Ziyâd b. Ebû Süfyân, davranışlarında isyan yönünün ağır bastığı gerekçesiyle Haccâc b. Yûsuf'un rivayetlerinin terkedildiğini belirtmiş, aynı kişi hakkında Zehebî, "Büyük günahlar işlemeseydi, birtakım kötülükler ve haksızlıklar yapmasaydı durumu iyi idi" demiştir.

Küçük günahlarda ısrar etmenin fısk alâmeti sayılmasının sebebi râvide dinî hassasiyetin bulunmaması, kötü alışkanlıklardan vazgeçmemesi, dolayısıyla daima bir günah işlemeye veya amelî fıskın başında yer alan, Resûlullah adına yalan söylemeye cüret etmesi ihtimali olup tamamen dinî bir faaliyet olan hadis rivayetinde râviye güvenilmemesi, naklettiği hadislere de güvenilemeyeceği sonucunu ortaya çıkarır.

Hadis râvisinin fâsık sayılıp sayılmaması, fısk sebebi olan davranışların işleniş şekline ve niteliğine göre de değişir. Bilinçli bir şekilde fıskını açığa vuranların rivayetleri kesinlikle kabul edilmez. İbn Hibbân, fıskını açığa vuranların, rivayetlerinde doğru söyleseler bile yaptıklarından dolayı mecrûh sayılacakları görüşündedir. Ancak ictihada dayalı bir yorum sonucunda fıska düşen, fakat bunun farkında olmayanlar için iki durum söz konusudur. Fısk olup olmadığı kesinlik kazanmayan davranışlarda bulunan râvilerin rivayeti ittifakla makbul sayılır. Fısk olduğu kesin şekilde bilinen hareketlerde bulunanlardan, kendi görüşlerini desteklemek amacıyla da olsa yalan konuşmayı haram sayarak bundan kaçınanların rivayetleri de kabul edilir. Fakat amaçları doğrultusunda yalan konuşmayı caiz, hatta dinî bir görev sayanların rivayetleri kesinlikle reddedilir.Fısk sebebiyle tenkit edilen (mecrûh) râvinin rivayeti münker hadis grubuna girer.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "fsḳ" md.; Buhârî, "Veṣâyâ", 23, "Ḥudûd", 44; Müslim, "Îmân", 38,' 145, "Muḳaddime", bab 1; Şâfiî, er-Risâle, Kahire 1399/1979, s. 493; İbn Hibbân, eṣ-Ṣahîh, Beyrut 1407/1987, II, 83; a.mlf., Kitâbü'l-Mecrûḥîn, I, 62, 79, 80, 305; II, 271; Hatîb, el-Kifâye, Haydarâbâd 1357 - Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 79-80, 116, 120, 160; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, IV, 572; Âmidî, el-İḥkâm, II, 314; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347- Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), IV, 66; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, Beyrut, ts., I, 466; II, 86; a.mlf., el-Kebâʾir, Beyrut 1396/1976, s. 8; İbn Hacer, Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, Kahire 1409/1989, s. 41; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 210; Şevkânî, İrşadü'l-fuḥûl, s. 53; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 27; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1985, s. 57; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkidi (doktora tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 67-69.

Emin Âşıkkutlu

7. VEHİM (الوهم)

Râvinin çok yanılması anlamında hadis terimi.

Sözlükte “insanın hatırına düşen, aklına gelen şey; doğru zannederek bir şeyi yanlış yapmak, yanılmak” anlamlarındaki vehm (çoğulu evhâm) hadis terimi olarak en genel anlamıyla râvinin kasıtlı olmaksızın hata yapmasını ifade eder. Bu yanılgı hadisin yazılması ve ezberlenmesi sırasında meydana gelen ziyade, noksan, tahrif, tağyir gibi yanlışlıkları içine alır. Vehim râvinin zabt sıfatını zedelediği için cerh sebeplerinden biridir; ancak râvi devamlı surette yanılmadıkça bu kusur onun bütün rivayetlerini reddetmeyi gerektirmez.

Vehim hem isnadda hem metinde görülse de daha çok isnadda meydana gelir. Birbirine benzeyen isim, künye ve nisbelerin karıştırılması, isimlerde tashif ve tahrif yapılması, mevkuf veya maktû bir haberin merfû, münkatı‘ bir haberin muttasıl olarak rivayet edilmesi, sika râvi ile zayıf râvinin karıştırılması gibi hatalar isnadda görülen belli başlı vehim çeşitleridir. Bir hadis metnini diğeriyle karıştırmak, metindeki bir ifadeyi aslından farklı şekilde aktarmak, önceki râvilere ait bir açıklamayı hadis metninden zannederek nakletmek gibi durumlar da metindeki vehimlere örnektir. Vehimden kaynaklanan hatalarla rivayet edilen hadis “mâlûl” veya “muallel” adını alır. Dolayısıyla hadislerde görülen çeşitli illetlerin bir türünü meydana getiren vehmi doğru teşhis edebilmek için ilgili bütün rivayetleri bir arada değerlendirmek gerekir. Hadis literatüründe bu tür örnekler çoğunlukla ilel türüne giren eserlerde zikredilmektedir (bk. İLELÜ’l-HADÎS).

Sika oldukları halde sözü edilen hatalara düşen râvileri hemen cerhedip zayıf sayanlar bulunmakla birlikte genel eğilim, onların tek başına rivayet ettikleri haberlerle bu vasfı taşımayanların birbirinden ayrılması gerektiği şeklindedir. Abdurrahman b. Mehdî, ara sıra hata yapan sika râvilerin bütün rivayetlerinin reddedilmesi durumunda birçok hadisin terkedilmesi gerekeceğini söylemiştir (Râmhürmüzî, s. 406). İbn Hibbân sika râvilerin tek başına naklettikleri hatalı rivayetlerin ihticâca elverişli sayılmadığını, diğer sika râvilere muvafık olan rivayetlerinin ise göz ardı edilemeyeceğini belirtmiştir (Kitâbü’l-Mecrûḥîn, I, 85. İbn Hibbân’ın farklı bir görüşü için bk. eṣ-Ṣiḳāt, VII, 670). İbn Ebû Hâtim ise, vera‘ sahibi ve sadûk oldukları halde vehim, hata, galat ve unutma gibi kusurları sık görülen râvilerin naklettiği hadislerin helâl-haram konuları dışında fezâilü’l-a‘mâl ile tergīb ve terhîb konularında yazılabileceğini, bu gibilerin çok sık tekerrür etmeyen vehimlerinin ise rivayetlerine zarar vermeyeceğini ifade etmiştir (el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 6, 10).

Binlerce rivayet nakleden râvilerin ve musanniflerin zaman zaman hata etmeleri kaçınılmazdır. Aralarında Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî gibi önde gelen hadis imamlarının da bulunduğu râviler bu duruma düşmekten kurtulamamıştır. Nitekim rivayetlerdeki hataları gösteren birçok ilel kitabının yanında büyük muhaddislerin eserlerinde görülen vehimler müstakil teliflere konu olmuştur. İbn Ebû Hâtim’in Beyânü ḫaṭaʾi Muḥammed b. İsmâʿîl el-Buḫârî fî Târîḫih, Dârekutnî’nin el-İlzâmât ve’t-Tetebbuʿ, İbn Mâkûlâ’nın Tehẕîbü

müstemirri'l-evhâm, Ebû Ali el-Gassânî'nin Taḳyîdü'l-mühmel'inin bir parçası olup ayrıca neşredilen et-Tenbîh ʿale'l-evhâmi'l-vâḳıʿa fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı eserleri bunlara örnek teşkil eder. İbn Ebû Âsım'a Evhâmü'l-ḥadîs̱ adlı bir eser nisbet edilmekle birlikte mahiyeti bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "vhm" md.; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, I, 5-10; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VII, 668-670; a.mlf., Kitâbü'l-Mecrûḥîn (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Riyad 1420/2000, I, 67, 74-76, 84-85; Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 406; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 52-53, 62; a.mlf., el-Medḫal ilâ Kitâbi'l-İklîl (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye 1983, s. 47, 61-62; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîhi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1414/1993, s. 89; Tecrid Tercemesi, I, 297-298; Talât Koçyiğit, Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1985, s. 463; Fârûk Hamâde, el-Menhecü'l-İslâmî fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl, Rabat 1409/1989, s. 347-348; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 419-420; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkidi, İstanbul 1997, s. 110-139; a.mlf., "Cerh ve Ta'dîl", DİA, VII, 394-401; a.mlf., "Fısk", a.e., XIII, 38-39.

Bünyamin Erul

8. MUHALEFET (المخالفة)

Zayıf râvinin sika râviye veya sika râvinin kendisinden daha güvenilir râviye aykırı rivayette bulunması anlamında terim.

Sözlükte "ayrılmak, geri kalmak; aykırı davranmak, uyuşmamak" gibi anlamlara gelen muhâlefet, râvinin hadis rivayetindeki güvenilirliğini ortadan kaldıran on cerh sebebinden (metâin-i aşere) biridir ve zabt ile ilgili bir râvi kusurudur. Böyle bir kusuru bulunan râvi hakkında genellikle, "Güvenilir râvilere muhalefet eder"; "Hadisinde aykırılık vardır"; "Bazı ferd, garîb ve münker rivayetleri vardır"; "Hadisiyle uyuşan rivayet bulunmaz"; "Hadisinde fazlalık vardır"; "Hadisi müdrecdir"; "İsnadları birleştirir"; "Hadisi muztaribdir"; "İsnadı doğru dürüst okuyamaz"; "Hadisi ma'rûf değildir"; "Hadisi mahfûz değildir"; "Hadisi şâzdır"; "Hadisi münkerdir"; "Hadisi genelde maklûbdur"; "İsnadları kalbeder ve isimleri değiştirir"; "İsnadları veya haberleri birbirine karıştırır"; "Bazan ma'rûf, bazan münker hadis rivayet eder"; "Daha güvenilir râvilerin rivayetlerine uymadıkça hadisi delil olmaz" gibi ifadeler kullanılır ve bu râviler "Hadisi müdrecdir, münkerdir, şâzdır, maklûbdur, ilâvelidir, muztaribdir, ferddir, garîbdir, zayıftır, tashîf ve tahrîf yapardı" sözleriyle cerhedilir.

Muhalefet kavramı muhalefet eden râviye izâfetle "muhâlefetü'r-râvî", kendisine muhalefet edilen râviye nisbetle "muhâlefetü's-sika" adını alır. Zayıf râvinin güvenilir râviye muhalefet

etmesi durumunda muhalif rivayete “münker”, muhalefet edilen rivayete “ma‘rûf” denir. Güvenilir bir râvinin kendisinden daha güvenilir râviye muhalefet etmesi halinde ise muhalif rivayet için “şâz”, muhalefet edilen rivayet için “mahfûz” terimleri kullanılır.

Hadiste meydana geldiği yere göre muhalefet değişik isimler alır. Zayıf hadis çeşitlerinden müdrec, maklûb, mezîd fî muttasılı’l-esânîd, muztarib, musahhaf ve muharref türleri muhalefet sebebiyle ortaya çıkmış ve bu terim hepsinin ortak adı olmuştur. Muhalefet senedde veya metinde görülür. Râvinin bir hadisin senedinde ekleme ve birleştirme gibi değişiklikler yapması sebebiyle aynı hadisin daha güvenilir râvilerden gelen isnadına muhalefet etmesine “idrâc”, muhalif konuma düşen böyle bir hadise “müdrec” denir. Muhalefet isnadda bulunan râvilerin takdim-tehiri şeklinde meydana gelirse hadis “maklûb”, muttasıl bir isnadın arasına yabancı bir râvi eklemek suretiyle oluşursa “mezîd fî muttasılı’l-esânîd” adını alır. Meselâ Kâ‘b b. Mürre adının Mürre b. Kâ‘b şeklinde okunması, Sâlim’in rivayeti olarak meşhur olan bir hadisin Nâfi‘den nakledilmesi veya garîb hadis naklediyor görüntüsü verip dikkat çekmek ya da Buhârî ve Ukaylî’ye yapıldığı gibi bir muhaddisin hâfızasının sağlamlığını kontrol etmek amacıyla sened ve metinlerin birbirine karıştırılması isnadda muhalefetin örneklerindendir.

Metinde görülen muhalefet ise bazan hadisin başına, bazan ortasına, genellikle de sonuna hadise ait olmayan bir metnin eklenmesi veya bir hadisin metnindeki bazı ifadelerin yer değiştirmesi şeklinde meydana gelir. Meselâ Ebû Hüreyre’den rivayet edilen, “Abdesti eksiksiz alınız; cehennemde yanacak ökçelerin vay haline!” meâlindeki hadisin (Buhârî, “Vuḍû’”, 29) baş kısmındaki, “Abdesti eksiksiz alınız” cümlesi aslında Ebû Hüreyre’ye ait olup sonradan metne eklenmiş, böylece asıl metne muhalefet edilmiştir. Görüldüğü üzere mevkuf bir hadisin merfû‘ olarak rivayet edilmesi de muhalefet sayılmaktadır.

Çok defa senedde, bazan metinde, bazan da her ikisinde görülen bir muhalefet türü de aynı hadisin, birini diğerine tercih etme imkânı olmayacak veya araları uzlaştırılamayacak kadar farklı şekillerde rivayet edilmesiyle meydana gelen muztarib hadiste görülür. Meselâ her ikisi de aynı senedle rivayet edildiği halde birbirine aykırı hüküm getiren, “Malda zekâttan başka hiçbir hak yoktur” meâlindeki hadis (İbn Mâce, “Zekât”, 3), “Elbette malda zekâttan başka bir hak vardır” meâlindeki hadiste (Tirmizî, “Zekât”, 27) metin yönünden ıztırâba dayanan muhalefet söz konusudur (Tecrîd Tercemesi, I, 314). Muhalefetin görüldüğü bir diğer yer de metindeki bazı kelimeleri veya ifadeleri takdim-tehir etmek ya da bunların yazılışlarında imlâ hatası yapmak suretiyle ortaya çıkan maklûb hadistir. İnfakın gösterişten uzak olmasını tavsiye eden Ebû Hüreyre hadisindeki, “... Hatta sağ elinin verdiğini sol eli bilmesin” ifadesini Müslim’in râvilerinden birinin, “... Hatta sol elinin verdiğini sağ eli bilmesin” şeklinde rivayet etmesi (Buhârî, “Zekât”, 16; Müslim, “Zekât”, 91) “maklûbü’l-metn” denilen bir takdim-tehir muhalefeti örneğidir.

Muhalefet metinde geçen kelimelerden bir veya birkaçında nokta, hareke, harf yahut yazı hatası sebebiyle de meydana gelir. Genellikle metinde, bazan da senedde rastlanan bu muhalefet türünde noktalama hatası yapılan kelimenin bulunduğu rivayet için “musahhaf”, hareke veya harf hatası yapılan için “muharref” terimleri kullanılır. Meselâ İbn Mürâcim’i (ابن مراجم) İbn Müzâhim (ابن مزاحم) diye rivayet etmek tashîf, Üseyd b. Hudayr’ı (أسيد بن خضير) Saîd b. Husayn

(سعيد بن حصين) şeklinde okumak tahrîf sebebiyle yapılmış bir muhalefettir.

Bir râvideki dalgınlık, dikkatsizlik, hata veya hâfızasındaki zayıflıktan kaynaklanan her türlü muhalefet râvinin zabtını, dolayısıyla güvenilirliğini ortadan kaldıran önemli bir cerh sebebidir. Bu sebeple ilk dönemin meşhur muhaddis ve münekkidlerinden Şu‘be b. Haccâc, "Şâz hadis ancak şâz râviden gelir" demiş, ma‘rûf râviden ma‘rûf olmayan pek çok hadis rivayet eden ve rivayetinde çokça hata yapanlardan rivayette bulunulamayacağını belirtmiştir. Muhalefet eden bir râvinin tek başına rivayet ettiği hadis münker hadis kapsamında değerlendirilir ve şüphe sebebi olduğu için zayıf sayılarak reddedilir.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "ḫlf" md.; Buhârî, "Vuḍûʾ", 29, "Zekât", 16; Müslim, "Muḳaddime", 1, "Zekât", 91; Tirmizî, "Zekât", 27; İbn Mâce, "Zekât", 3; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 272, 418; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 39-41, 53, 119-122; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 93-98, 279-288; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 65-70, 90-94; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġîs̱, Beyrut 1403/1982, I, 237-242, 244-251; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1379/1959, s. 146, 149, 151, 169, 173, 191; Tecrîd Tercemesi, Mukaddime, I, 299-318; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1406/1985, s. 423-447; Mahmûd et-Tahhân, Teysîru muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱, Riyad 1407/1987, s. 102-119; Emin Aşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkidi, İstanbul 1997, s. 136-138.

Emin Âşıkkutlu

9. ZİYÂDETÜ's-SİKA (زيادة الثقة)

Güvenilir bir râvinin, rivayetinde diğer râvilerin zikretmediği bir bilgi vermesi anlamında hadis terimi.

Aynı hocadan hadis rivayet eden güvenilir râvilerden birinin, bir hadisin isnadında veya metninde diğerlerinin rivayetinde bulunmayan bir bilgi zikretmesi bu terkiple ifade edilmiştir. Ziyâdetü's-sika sened ve metinlerde yer alan münker, müdrec, mezîd fî muttasıli'l-esânîd gibi merdûd sayılan diğer ziyâde türlerinden farklı olup râvisinin güvenilir olması dolayısıyla kabul edilebilir nitelikteki ilâve bilgiler için kullanılır. Bazı âlimler, güvenilir râvilerden gelen şâz hadisle sikanın ziyâdesini aynı konumda değerlendirmiş olmakla birlikte şâz hadiste sikanın sikaya muhalefeti söz konusu iken ziyâdetü's-sikada böyle bir muhalefet söz konusu değildir. Ziyâdetü's-sika metinde veya isnadda olabilir. İsnadın bir rivayette merfû, diğerinde mevkuf şeklinde gelmesi hadisin senedindeki ziyâdeye bir örnektir. Hadis âlimlerinin bir kısmı bu durumda mevkuf rivayetin merfûa tercih edilmesi gerektiğini söyler. Ancak yaygın kabule göre merfû tarikin râvisi hâfız, zabtı güçlü ve güvenilir ise, ayrıca mevkuf rivayetin tercih edilmesini

sağlayan başka bir gerekçe yoksa merfû tarikin mevkufa tercih edilmesi gerekir. Zira merfû tarikin râvisi de sikadır ve diğerlerinin bilmediği bir hususu biliyor olması muhtemeldir (Hatîb el-Bağdâdî, s. 411; Zafer Ahmed Tehânevî, s. 113-114). Ziyâde, fazla ve açıklayıcı bilgiye ulaştırdığı için makbul sayılsa da bu lafızların Hz. Peygamber'e aidiyeti hakkındaki şüpheler konunun tartışılmasına yol açmıştır. Bazı rivayetlerde yer alan ziyâdelerin sahih olmadığının tesbit edilmesi de ziyâde ile şahsî görüşlerin hadislere girdiği yolunda bir endişe doğurmuştur.

Ziyâdetü's-sikanın kabul edilip edilmemesi konusunda üç farklı görüş bulunmaktadır. İmam Mâlik, Şâfiî ve Buhârî'nin de aralarında bulunduğu hadis ve fıkıh âlimlerinin çoğu râvinin âdil ve zâbıt olması durumunda ziyâdenin kabul edileceği görüşündedir. Buna göre ziyâdetü's-sika, güvenilir bir râvinin tek başına yaptığı yani teferrüd ettiği rivayetlerine benzetilmektedir. Ayrıca sika râvinin bir isnadda veya metinde ziyâdede bulunması bu ziyâdenin bulunmadığı rivayetin râvilerinin cerhedilmesini gerektirmez. İkinci gruptaki âlimlere göre ziyâde kesinlikle reddedilmelidir. Zira çoğunluğa uymadığı için ziyâdede bulunan râvide zabt kusurunun bulunması kuvvetle muhtemeldir. Hadisin ziyâdesiz olan aslı yakîn ifade ederken aynı rivayetin ziyâdeli şekli şüphe ile mâlûldür. İşte bu yüzden yakînî bilgi terkedilmez. Diğer taraftan yapılan ziyâde bir râvinin tefsiri veya te'vili olup sonraki râvilerden birinin bunu hadisin aslından zannetmiş olması da mümkündür.

Üçüncü görüş sahipleri ise ziyâdeyi bazı şartlarla kabul ederler. Öne sürülen şartların bir kısmı râvi ile bir kısmı da metinle ilgilidir. Râvinin güvenilir ve hâfız, ziyâdeli rivayet edenin asıl metni rivayet edenden farklı biri olması, râvi sayısının birden fazla olması, ziyâdeli rivayet edenlerin asıl rivayeti nakledenlerden sayıca daha çok veya onlara denk bulunması, her ikisi de tek râvi ise ziyâdeli rivayet edenin hıfz ve zabt açısından daha güçlü kabul edilmesi râviyle ilgili olarak öne sürülen şartlar arasındadır. Rivayet açısından ise ziyâde metnin asılda bulunmayan fazladan bir hüküm ifade etmesi ve asıl hükme muhalif olmaması yahut asıl hükmü ortadan kaldırmaması gibi şartlar aranmaktadır. Meselâ, "Hz. Peygamber fetihten sonra Kâbe'nin içine girdi" meâlindeki asıl metni râvinin, "İçeride iki rek'at namaz kıldı" ziyâdesiyle nakletmesi bu duruma örnektir. Buradaki ziyâde asıl metne ek bir bilgi olup ona aykırı değildir. Ziyâdeli olan metinle asıl metnin i'rabında uyum bulunması gerektiği, ana metnin i'rabını değiştirdiği takdirde ziyâdenin makbul sayılmayacağı, ziyâdenin kabul ve reddine kesin karar verilemediği durumlarda ise her bir ziyâde için başka delillerin aranması gerektiği de söylenmiştir.

Ziyâdeli rivayet eden râvi bu tariki diğerlerinden farklı bir mecliste duyup almışsa bu rivayeti âdil olmak kaydıyla kabul edilir. Asıl ve ziyâdeli tariklerin ikisi de aynı râviye aitse onun bunları hocasından farklı meclislerde almış olması şartıyla ziyâdeli rivayet yine makbul sayılır. Hadisteki ziyâdeyi farketmek için yapılacak ilk şey hadisin bütün tariklerini bir araya getirerek onun tahrîcini yapmaktır. Ayrıca ziyâdenin kabul edilmesi için râvinin güvenilirliği esas olduğundan adâlet ve zabt açısından kusurlu râvilerin sahih hadislerde bulunmayan ziyâdeli rivayetleri kabul edilmemektedir (İbn Ebû Âsım, I, 76; II, 330; İbn Abdülber en-Nemerî, XXII, 35). Hadis uydurduğundan şüphelenilen râvilerin ziyâdeli rivayetleri ise hiçbir şekilde makbul sayılmamıştır. Ziyâdetü's-sika konusunda Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yusuf Suiçmez (Sika'nın Ziyadesi [yüksek lisans tezi, 1998]), Câmiatü Ümmi'l-

kurâ’da Nurullah Şevket Halil Beyker (Ziyâdetü’s̱-s̱iḳāt ve mevḳıfü’l-muḥaddis̱în ve’l-fuḳahâ˒ minhâ [doktora tezi, 1423/2002]) birer çalışma yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA:

İbn Ebû Âsım, Kitâbü’s-Sünne (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Beyrut 1400/1980, I, 76; II, 330; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Ahmed b. Fâris es-Sellûm), Beyrut 1424/2003, s. 398-410; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Mekke 1414/1994, I, 116; III, 123; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevratî-İbrâhim Hamdî el-Medenî), Haydarâbâd 1357 → Medine, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), s. 411-413; İbn Abdülber en-Nemerî, et-Temhîd (nşr. Saîd Ahmed A‘râb), Titvân 1410/1990, XXII, 35; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, et-Taḥḳīḳ fî eḥâdîs̱i’l-ḫilâf (nşr. Mes‘ad Abdülhamîd es-Sa‘denî-Muhammed Fâris), Beyrut 1415/1994, I, 107; II, 66; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 85; Nevevî, Şerḥu Müslim, I, 32, 74; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1392/1972, I, 245-247; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 476-479; Zafer Ahmed Tehânevî, Yeni Usûl-i Hadîs (trc. İbrahim Canan), İzmir 1982, s. 113-119; Nûreddin Itr, Menhecü’n-naḳd fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1988, s. 423-427; Salih Karacabey, “Farklı Açılardan Hadiste Ziyâde Meselesi”, UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XII/1, Bursa 2003, s. 105-134.

Salih Karacabey

10. MEÇHUL (المجهول)

Kimliği veya kişiliği bilinmeyen râvi hakkında kullanılan hadis terimi.

Sözlükte “bilmemek, tanımamak” anlamındaki cehl (cehâlet) kökünden türeyen bir isimdir. Terim olarak hiç bilinmeyen veya yeterince tanınmayan râviyi ifade eden bir kavram olup ma‘rûfun karşıtıdır. Bir râvi ismi, künyesi, lakabı, sanatı, sıfatı ve nisbesi gibi özelliklerinden biri veya birkaçı ile meşhur olmasına rağmen herhangi bir amaçla onun tanınmadığı bir özelliğiyle adlandırılıp farklı bir şahıs izlenimi verilmeye çalışılması veya kısaltma için adının hiç belirtilmemesi (ibhâm) ya da bir tek râvisinin bulunması halinde meçhul olur. Meselâ Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî bazan dedesine nisbetle Muhammed b. Bişr, bazan Hammâd b. Sâib, bazan da Ebü’n-Nadr, Ebû Saîd, Ebû Hişâm gibi farklı isim ve künyelerle adlandırılarak kimliği ve kişiliği belirsiz hale getirilmiştir. Bir haber nakledilirken, “Bana adamın biri, bir şeyh ... haber verdi” gibi bir ifade kullanılarak hocanın adının gizlenmesi veya Amr Zûmür, Sem‘ân b. Meşnec el-Hezhâz, Bekir b. Karvaş, Yezîd b. Süheym, Cürey b. Küleyb ve Umeyr b. İshak gibi kimselerin tek râvilerinin bulunması rivayeti meçhul durumuna getirir (ayrıca bk. CEHÂLET).

Hadis ilminde meçhul râviler iki kısma ayrılır. 1. Mechûlü’l-ayn (cehâletü’l-ayn). Bu ifade ilk bakışta kimliği belirsiz kişi diye anlaşılsa da terim olarak “adı belli olduğu halde hadis öğrenimi ve öğretimi bilinmeyen”, kısaca “tek râvisi olan kimse” mânasına gelir (Hatîb el-Bağdâdî, s. 88). Böyle bir râviye “mechûlü’z-zât” da denilir. Hadisçiler, meçhul terimini genelde

mechûlü'l-ayn anlamında kullanmakla beraber Ebû Hâtim er-Râzî bununla cehâletü'l-vasfı (cehâletü'l-hâl) kasteder (Şemseddin es-Sehâvî, I, 320; Leknevî, s. 229-230). Mechûlü'l-ayn olan bir râvi, tanınan iki âlimin kendisinden hadis rivayet etmesi halinde bu durumdan kurtulmakla beraber adâleti sabit olmaz (Hatîb el-Bağdâdî, s. 88). İbnü'l-Medînî, Zühlî, Bezzâr, Dârekutnî, İbn Abdülber en-Nemerî, Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi hadis ve usul âlimlerinin büyük çoğunluğu bu görüştedir. Buna karşılık İbn Huzeyme ve İbn Hibbân, cehâletü'l-ayn durumunun ortadan kalkması için meşhur bir râvinin rivayetini yeterli görmüşlerdir. Diğer taraftan cehâletü'l-ayn halinin ortadan kalkmasında sayı şartını dikkate almayanlar da vardır. İbnü's-Salâh, Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerinde bu yöndeki bazı uygulamalarına dayanarak onların bu görüşte olduğunu belirtir, kendisinin de bu görüşü benimsediği izlenimini verir; aslında bu konudaki ihtilâfın ta'dîl için bir kişinin tezkiyesinin yeterli olup olmadığı meselesine dayandığını söyler (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 54). Nevevî ve Tîbî'nin de benimsediği bu görüş, bir haberin veya bir tenkit hükmünün kabulü için sayı şartı aranmadığı gibi cehaletin kalkmasında da aranmaması gerektiği düşüncesine dayanır (Tîbî, s. 91). İbn Receb ise sadece sayıya bakılmayıp aynı zamanda râvinin hadisçiliği, muhaddisler arasındaki şöhreti ve rivayetlerinin azlığı çokluğu gibi hususlara da dikkat edilmesini ister (Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî, s. 80). Mechûlü'l-ayn olan râvinin rivayetinin kabul edilip edilmeyeceği konusunda farklı görüşler vardır. Cumhura göre mechûlü'l-ayn olan râvi adı sanı belli olmayan râvi hükmünde olup rivayeti kabul edilmez. Râvide Müslümanlık'tan başka bir şart aramayanlara göre ise kesin olarak kabul edilir. Hanefîler'e nisbet edilen bu görüşü İbn Huzeyme ve İbn Hibbân da benimsemiştir. Mechûlü'l-ayn olan râvinin rivayetini bazı şartlar dahilinde kabul eden âlimlerden biri olan Ahmed b. Hanbel'e göre Mâlik b. Enes, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Abdurrahman b. Mehdî gibi yalnızca âdil kimselerden rivayet etme kararlılığı gösteren güvenilir şahısların meçhul kimselerden rivayet ettikleri hadisler makbuldür. İbn Abdülber en-Nemerî, bu kapsamı daha da genişleterek meçhul sayılan râvinin kahramanlık, zühd, edebiyat veya sanat gibi bir yönüyle meşhur olması durumunda rivayetini geçerli sayar (İbnü's-Salâh, s. 160-161). Bazı âlimler ise tek râvisi olan meçhul şahsın ayrıca bir cerh ve ta'dîl uzmanı tarafından tezkiye edilmesi (İbn Hacer, Nüzhetü'n-naẓar, s. 46) veya tek kalan râvinin aynı zamanda cerh ve ta'dîl uzmanı olması halinde rivayetinin geçerli olduğunu söylemişlerdir. İbnü'l-Kattân'ın tercih ettiği bu görüşü İbn Hacer de en doğru görüş olarak kabul etmiş, ayrıca Sehâvî bunu benimsemiştir (Fetḥu'l-muġīs̱, I, 320). Meçhul râvinin sahâbî olması durumunda bütün sahâbeyi âdil kabul eden Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve Zeydiyye'ye göre hepsinin rivayeti makbuldür (Emîr es-San'ânî, II, 186). İbn Hacer güvenilirlik bakımından râvileri on iki mertebeye ayırmış ve mutlak meçhul lafzıyla cerhedilenleri dokuzuncu sırada zikretmiştir (Taḳrîbü't-Tehẕîb, s. 14).

2. Mechûlü'l-hâl. Kendisinden iki veya daha fazla güvenilir râvi rivayette bulunduğu halde hadisçiler arasında tanınmayan ve hakkında herhangi bir cerhta'dîl hükmü olmadığından durumu bilinmeyen râvidir. Böyle bir râviye "mechûlü'l-adâle, mechûlü'l-vasf, mechûlü's-sıfa, mestûr" da denilmektedir. Bazı usulcüler hem dış hem de iç yönüyle adâleti bilinmeyenleri mechûlü'l-hâl, dış yönüyle âdil fakat iç yönüyle adâleti bilinmeyenleri de mestûr veya "mechûlü'l-adâle bâtınen" diye nitelendirmişlerdir. Ancak İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ferrâ el-Begavî, İbnü's-Salâh, İbn Dakīkul'îd, Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi hadis ve usul âlimleri bu kavramlar arasında bir fark görmemişlerdir. Cumhura göre adâleti bilinmeyen

mechûlü'l-hâl râvinin rivayeti makbul değildir. Buna karşılık başta Hanefîler olmak üzere Süleym b. Eyyûb er-Râzî gibi bazı Şâfiîler ve İbn Hibbân ile İbn Fûrek gibi bir kısım hadisçi ve usulcüler mechûlü'l-hâl râvilerin rivayetlerini geçerli saymışlardır (Şemseddin es-Sehâvî, I, 322). Bazıları Ebû Hanîfe'ye dayandırılan bu görüşü râvinin, insanların genelde âdil kabul edildiği İslâm'ın ilk döneminde yaşamış olması şartına bağlayarak Hz. Peygamber'in en hayırlı nesiller olduklarına şahitlik ettiği ilk üç râvi tabakasını teşkil eden sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn ile sınırlandırmış, daha sonraki râviler hakkında müteahhir Hanefî âlimlerinin cumhurla aynı görüşte olduklarını söylemişlerdir (Bahrülulûm el-Leknevî, II, 181 vd.). Meçhul râviyi "adâleti araştırmakla anlaşılamayan ve şahsı da bilinmeyen kimse" diye tanımlayan İmam Şâfiî, böyle bir râvinin rivayetiyle ihticâc edilemeyeceğini belirtmekle birlikte (Şemseddin es-Sehâvî, I, 325) başkasının iç yüzünün bilinmeyeceği, kişinin âdil olup olmadığının zâhirine bakılarak kabul edileceğini söylemekte (İḫtilâfü'l-ḥadîs̱, s. 36), böylece mestûrun rivayetinin kabulüne onay vermektedir. İbnü's-Salâh, meşhur hadis kitaplarının çoğunda, vefatlarının üzerinden uzun zaman geçmiş ve iç durumlarını araştırma imkânı kalmamış pek çok râvi hakkındaki uygulamanın bu doğrultuda olduğunu ve onların zâhir halleriyle yetinildiğini belirterek bu görüşü desteklemekte, Nevevî de tanınmış birçok âlimin mestûr râvilerin rivayetini kabul ettiğini ve en doğru görüşün de bu olduğunu söylemektedir (Şerḥu Müslim, I, 140). Çünkü haberlerin kabulü haber verene duyulan hüsnüzanna dayanır ve hiç kimse râvinin iç yüzünü bilmekle mükellef değildir. Zehebî, Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerinde bu türden pek çok râvi bulunduğunu söylemekte, böylece zâhire göre hüküm verme zorunluluğunun mestûr râvinin rivayetini kabul etmeyi gerektirdiği anlaşılmaktadır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ise bu konuda orta bir yol tutarak mechûlü'l-hâl olan râvinin rivayetinin mutlak anlamda red veya kabul edilemeyeceğini, durumu açıklığa kavuşuncaya kadar beklemek gerektiğini belirtmiş (el-Burhân, I, 615-616), İbn Hacer de bu görüşü benimsemiştir (Nüzhetü'n-naẓar, s. 46). Mechûlü'l-hâl râvinin hükmü konusundaki bu ihtilâf, aslında rivayetlerin kabulü için râvinin âdil olduğunun bilinmesi mi yoksa fâsık olduğunun bilinmemesi mi gerektiği sorusunun cevabıyla ilgilidir. Râvinin âdil olduğunun bilinmesi esas alındığı takdirde mestûrun rivayeti benimsenmekte, ikincisi esas alındığında ise reddedilmektedir. İbn Hacer el-Askalânî, mestûr veya mechûlü'l-hâl diye cerhedilen râvileri güvenilirlik sıralamasında yedinci sırada zikretmiştir (Taḳrîbü't-Tehẕîb, s. 14). Şahsı tanındığı ve âdil olduğu bilindiği halde adı ve nisbesi bilinmeyen râvinin rivayetinin makbul olduğunda görüş birliği vardır (Süyûtî, I, 321).

Konuyla ilgili bir başka kavram da "cehâletü't-ta'yîn" olup bir râvinin, adını belirterek, "Bana falan veya filan haber verdi" gibi şüpheli bir ifade kullandığı, fakat rivayetin bunlardan hangisine ait olduğunu tam kestiremediği rivayet türüdür. Bu durumda râvinin her iki hocası da güvenilir ise o rivayet kabul edilir, hangisinin güvenilir olduğu bilinemezse rivayet reddedilir (a.g.e., I, 322).

Meçhul kavramı üçüncü dereceden bir cerh lafzı olup meçhul olduğu söylenen râvinin hadisi delil değeri taşımaz, ancak i'tibar* için kullanılabilir. Diğer taraftan ricâl kaynaklarında râvilerin meçhul olup olmadığı konusunda bazan farklı, hatta çelişkili hükümler verildiği görülmektedir. Bu çelişkilerin giderilmesi için müelliflerin tenkit tarzının ve telif usulünün bilinmesi önemlidir. Meselâ muhaddislerin çoğunluğu meçhul ifadesini "mechûlü'l-ayn"

anlamında kullanırken Ebû Hâtim aynı tabirle cehâletü'l-vasfı kastetmektedir (Leknevî, s. 229-230). Cerhteki katı tutumuyla bilinen İbnü'l-Kattân el-Mağribî'nin bazı râviler hakkında söylediği, "Adâleti sabit değildir" veya, "Hali bilinmiyor" gibi ifadeler ona has bir kullanım olup o râvinin meçhul veya güvenilmez olduğunu belirtmez. Çünkü İbnü'l-Kattân bu ifadeyle güvenilir olduğu belirtilmemiş râvileri kasteder. Halbuki cumhura göre kendisinden birkaç râvinin rivayeti bulunan ve münker hadis nakletmeyen kimsenin hadisi sahihtir. Nitekim Ṣaḥîḥayn'de kimsenin tenkit etmediği, meçhul de olmayan böyle birçok mestûr râvi vardır. Bunun bir sonucu olarak İbnü'l-Kattân cumhurun aksine, Buhârî ve İbn Ebû Hâtim gibi meşhur münekkitlerin râviler hakkında bir şey söylememesini meçhullük alâmeti saymıştır. Halbuki Takıyyüddin İbn Teymiyye, Münzirî, Zehebî, İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Bedreddin ez-Zerkeşî, Heysemî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi hadis âlimleri Buhârî'nin bir râvi hakkındaki sükûtunun genelde bir cerh, özelde ise bir cehalet gerekçesi olamayacağı sonucuna varmışlardır (a.g.e., s. 232). Aynı şekilde Zehebî'nin Mîzânü'l-iʿtidâl adlı eserinde herhangi bir kaynağa isnat etmeksizin mutlak olarak kullandığı bütün meçhul tabirlerinin aslında Ebû Hâtim er-Râzî'ye ait olduğunun bilinmesi gerekir. Diğer taraftan meçhul denilen râviler hakkında hata ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim Ebû Hâtim er-Râzî, Hakem b. Abdullah el-Basrî, Ahmed b. Âsım el-Belhî, İbrâhim b. Abdurrahman el-Mahzûmî, İbn Hazm da Tirmizî, İbn Mâce, Ebü'l-Kāsım el-Begavî gibi tanımadıkları birçok meşhur râviyi meçhul olarak nitelendirdikleri için eleştirilmiş (İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 388; Şemseddin es-Sehâvî, I, 325) ve diğer münekkitlerin değerlendirmelerine uymayan meçhul hükümlerine güvenilemeyeceği belirtilmiştir (Zafer Ahmed et-Tehânevî, s. 268; Leknevî, s. 253-254).

Hadis literatüründe ricâl kaynakları dışında meçhul râvilerle ilgili müstakil kitaplar da mevcuttur. Bunlar arasında Buhârî, Müslim ve Hasan b. Süfyân'ın Kitâbü'l-Vuḥdân, Hatîb el-Bağdâdî'nin Muvażżıḥu evhâmi'l-cemʿ ve't-tefrîḳ (DİA, XVI, 457), İbn Beşküvâl'in Kitâbü Ġavâmıżi'l-esmâʾi'l-mübheme el-vâḳıʿa fî mütûni'l-eḥâdîs̱i'l-müsnede (a.g.e., XIX, 377) adlı eserleri sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "chl" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "chl" md.; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 482; a.mlf., İḫtilâfü'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1986, s. 36; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, I, 13; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī - İbrâhim Hamdî el-Medenî), Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 88-89; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 614-616; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Mütenebbî), s. 53-54, 160-161; Nevevî, Şerḥu Müslim, I, 136, 139, 140; a.mlf., et-Taḳrîb, Kahire 1388/1968, s. 17, 18; a.mlf., İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1412/1992, s. 112-114; İbn Dakīkul'îd, el-İḳtirâḥ (nşr. Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî), Bağdad 1402/1982, s. 323-325; Tîbî, el-Ḫulâṣa fî uṣûli'l-ḥadîs̱ (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 89-91; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 3, 5, 556; III, 426; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 281; a.mlf., el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 82; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 79-80, 81, 82; İbn Hacer, Hedyü's-sârî, Beyrut 1402/1982, s. 396-411; a.mlf.,

Nüzhetü'n-naẓar, Kahire 1409/1989, s. 46-47, 49, 50; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 4; IX, 388; a.mlf., Lisânü'l-Mîzân, I, 14; a.mlf., Taḳrîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1416/1996, s. 14; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 316, 319, 320-325; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 316-322; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1366, II, 185, 186, 193, 463-464; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu'r-raḥamût, Beyrut 1423/2002, II, 181 vd.; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 229-230, 231-232, 253-254, 257-259, 392; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 319-326; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 268; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 132, 185; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi'l-muḥaddis̱în, Cidde 1407/1987, II, 439-480; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 94; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkîdi, İstanbul 1997, s. 125-127, 183; Zekeriyyâ el-Ensârî, Fetḥu'l-bâḳī ʿalâ Elfiyyeti'l-ʿIrâḳī, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 323-329; Mustafa M. Ebû Amâre, "Eḍvâʾ ʿalâ rivâyeti'l-mechûl ʿinde ehli'l-ḥadîş", Ḥavliyyâtü Külliyeti uṣûli'd-dîn bi'l-Ḳāhire, sy. 10, Kahire 1413/1993, s. 119-152; M. Yaşar Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", DİA, XVI, 457; Nadir Özkuyumcu, "İbn Beşküvâl", a.e., XIX, 377.

Emin Âşıkkutlu

11. MESTÛR (المستور)

İki veya daha fazla güvenilir râvisi bulunduğu halde adâlet bakımından durumu bilinmeyen râvi hakkında kullanılan bir terim.

Sözlükte "örtülü, kapalı, gizli" gibi anlamlara gelen ve setr (seter) kökünden türeyen bir isimdir. Hadis terimi olarak "kendisinden iki veya daha fazla güvenilir râvi rivayette bulunduğu halde hadis rivayetiyle fazla meşgul olmadığı için muhaddislerce tanınmayan veya cerh-ta'dîl yönünden hakkında bir hüküm bulunmayan ya da hakkında ne hüküm verileceği bilinmeyen râvi" demektir. Fıkıh alanında da şahitlik ve velâyet gibi kişinin adâlet ve fısk vasıflarının hükme tesir ettiği durumlarda bu özellikleri belli olmayanlara mestûr denir ve bazı durumlarda diğerlerinden farklı hükümlere tâbi tutulur. Âdil kişilerin (müzekkî) bunların âdil veya fâsık olduğuna dair beyanlarıyla kapalılık halleri ortadan kalkar (bk. TEZKİYE). Kişinin müslüman, hür ve bâliğ olup olmadığının bilinmemesi de bunların şart koşulduğu durumlarda akde engel teşkil eder.

Kendisinden iki veya daha fazla güvenilir râvi rivayette bulunduğu için kimliği bilinen ve dış yönüyle âdil görünen, ancak iç yönüyle adâleti meçhul kalanlara "mestûrü'l-hâl, mechûlü'l-adâle bâtınen" denir (bk. MEÇHUL). Mestûr olduğu söylenen her râvi mechûlü'l-hâldir, ancak her mechûlü'l-hâl mestûr değildir. Bununla birlikte İbn Hacer (Nüzhetü'n-naẓar, s. 46) ve Bahrülulûm el-Leknevî gibi âlimler mechûlü'l-hâl ile mestûru eş anlamlı kabul etmişlerdir. Râvileri yakından görme ve tanıma imkânına sahip olan ilk devir münekkitlerinin yaşadıkları

dönem açısından böyle bir ayırım mâkul görünse de onları sadece ricâl kaynaklarındaki bilgilere bakarak değerlendirecek olanlar açısından bu iki kavramı eş anlamlı kabul etmek daha uygun görünmektedir. Ayrıca râvinin iç durumunu (bâtınî adâlet) tesbit çok zor, hatta imkânsızdır. Bâtınî adâletin yansıması demek olan zâhirî davranışları esas almak ve sonuç itibariyle mechûlü'l-hâl ile mestûr arasında esasen bir fark bulunmadığını söylemek mümkündür.

Hadis ve fıkıh usulü kaynaklarında mestûr râvinin rivayetinin kabul edilip edilmeyeceği konusu, mestûrun tanımı ve onda adâlet vasfının bulunup bulunmadığı açısından farklılık gösterir. Başta İmam Şâfiî olmak üzere Ahmed b. Hanbel, Zühlî, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, İbnü'l-Hâcib, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Hatîb el-Bağdâdî, Gazzâlî, Seyfeddin el-Âmidî, İbn Rüşeyd ve Bedreddin ez-Zerkeşî gibi hadis, fıkıh ve usul âlimlerinin büyük çoğunluğu mestûr râvinin rivayetini makbul saymamıştır. "Bir râviden rivayette bulunmak o râvi için tâdil sayılmaz" (Hatîb, el-Kifâye, s. 89; İbnü's-Salâh, s. 52-53) prensibine dayanan bu görüşe göre bir rivayetin kabul edilebilmesi râvisinin âdil olmasına bağlıdır. Bunun anlaşılması için de râvinin iç dünyasının ve hayat tarzının bilinmesi veya âdil bir kimse tarafından tezkiye edilmesi şarttır. Mestûr râviden iki veya daha fazla kimsenin rivayette bulunması onu mechûlü'l-ayn olmaktan çıkarsa bile bu onun âdil olduğunu göstermez (Hatîb, el-Kifâye, s. 89).

Hadisçilerin çoğunluğu ile Süleym b. Eyyûb gibi bazı Şâfiîler, birçok Mu'tezilî ve Zeydî âlimi, İbn Fûrek, İbnü's-Salâh, Nevevî ve Tîbî gibi hadisçi ve usulcülere göre haberlerin kabulü haber veren kimseye duyulan güvene bağlı olup bir râvinin iç âlemini bilmek imkânsızdır (Şemseddin es-Sehâvî, I, 322). Başta İmam Şâfiî olmak üzere birçok Şâfiî âlimi de bir râvinin âdil olup olmadığının dış yönüne bakılarak anlaşılabileceği görüşündedir (er-Risâle, s. 482). Zehebî, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim'de bu türden pek çok râvi bulunduğunu, zâhire göre hüküm verme mecburiyetinin mestûr râvinin rivayetini kabul etmeyi gerektirdiğini söylemekte, bazı müteahhir âlimlerin "sika" terimini cehâleti ortadan kalkan ve cerhe uğramayan kimseler için kullandığını, böyle râviye "mestûr, mahallühû es-sıdk" ve "şeyh" denildiğini belirtmekte, meselâ mestûr olarak nitelendirilen Ziyâd b. Müleyk hakkında, "Tevsik ve taz'if edilmemiş mestûr bir şeyhtir. Hadisi kabul edilebilir" (Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 93), Ya'lâ b. Şeddâd için de, "Mestûr bir şeyhtir; doğru sözlü olduğu söylenebilir, tevsik edilmiştir" (a.g.e., IV, 457) ifadesine yer vermiştir. Mestûrun rivayetini kabul edenlerin başka delilleri de vardır. Fâsıkın haberini araştırmanın (el-Hucurât 49/6) sebebi fısktır; aksi sabit olmadıkça kimsenin kusuru araştırılmamalıdır (el-Hucurât 49/12). Hz. Peygamber kelime-i şehâdet getiren bedevînin ramazan hilâline şahitliğini kabul etmiş, sahâbe şahitlik için Müslümanlık'tan başka şart aramamış, suyun temizliği veya pisliği gibi bazı şer'î konularda meçhul kişinin haberi ittifakla kabul edilmiştir (Hatîb, el-Kifâye, s. 82-83; Seyfeddin el-Âmidî, II, 72-73).

Bazı âlimler, mestûr râviden rivayette bulunanların sadece adâlet sahibi kimselerden rivayet etmesi veya mestûr râvinin münker rivayet nakletmekle meşhur olmaması şartıyla rivayetini makbul saymışlardır. Zehebî de Ṣaḥîḥayn'da meçhul olmayan ve kimse tarafından zayıf diye nitelendirilmeyen birçok mestûr râvinin bulunduğunu belirtmiştir (Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 556; III, 426). Mestûrun rivayeti konusunda orta yolu tutanlar da vardır. Bunlardan biri olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye göre mestûr, zâhiren adâlet vasfına aykırı bir durum görülmemesine

rağmen iç yönüyle adâleti anlaşılamayan râvidir ve onun durumu açıklığa kavuşuncaya kadar rivayeti hususunda beklemek uygun olur (el-Burhân, I, 614). Bu görüşü benimseyen İbn Hazm'a göre fâsık, âdil, gāfil, hâfız veya zâbıt olup olmadığı bilinmeyen kimsenin rivayetinde tevakkuf etmek gerekir (el-İḥkâm, I, 138). İbn Hacer'in de onayladığı tevakkuf görüşü (Nüzhetü'n-naẓar, s. 46) teorik olarak red görüşünden farklı görünse de mestûrun rivayetiyle amel etmeme açısından pratikte onunla paralellik arzetmektedir.

Mestûr râvinin rivayetinin reddediliş sebebi zayıflık değil zayıflık şüphesi olduğu için en az kendisi kadar veya daha sağlam başka bir tarik yahut tariklerle desteklenmesi halinde bu şüphe giderilebilir ve söz konusu rivayet hasen li-gayrihî mertebesine çıkarılabilir. Kādî İyâz, Mecdüddin İbnü'l-Esîr, İbn Hacer el-Askalânî ve Süyûtî gibi âlimler bu durumu açıkça belirtmiştir. İbnü'l-Esîr, hadis rivayetiyle bilinen ve zâhiren âdil kabul edilen râvilerin rivayetlerinin hasen kapsamına girdiğini söylemiş (Câmiʿu'l-uṣûl, I, 101), İbn Hacer el-Askalânî, mestûr veya mechûlü'l-hâl lafzıyla nitelendirilen râvileri güvenilirlik sıralamasında yedinci sırada zikretmiştir (Taḳrîbü't-Tehẕîb, s. 14).

Kaynaklarda mestûr diye zikredilen râviler arasında Ahmed b. Abdullah el-Mahzûmî (İbn Hacer, Taḳrîbü't-Tehẕîb, s. 22), İshak b. Kâ'b, Ziyâd b. Müleyk (Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 196; II, 93) ve Süveyd b. Abdülazîz'in de (İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IV, 276) adı geçmektedir.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "str" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "chl" md.; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 482; a.mlf., İḫtilâfü'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1986, s. 36; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, I, 138; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 413; II, 42, 149, 212, 218, 279, 339, 406; III, 154; VIII, 168; a.mlf., el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī - İbrâhim Hamdî el-Medenî), Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 82-83, 89; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 614- 616; İbnü'l-Esîr, Câmiʿu'l-uṣûl (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1404/1984, I, 37, 101; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, II, 70-74; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Mütenebbî), s. 15-16, 52-54; Nevevî, Şerḥu Müslim, I, 132,140; İbn Dakīkul'îd, el-İḳtirâḥ (nşr. Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî), Bağdad 1402/1982, s. 323-325; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 196, 556; II, 93; III, 426; IV, 457; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 438; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 79-80, 81, 82; İbn Hacer, Hedyü's-sârî, Beyrut 1402/1982, s. 396, 411; a.mlf., Nüzhetü'n-naẓar, Kahire 1409/1989, s. 46-48; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, IV, 276; a.mlf., Taḳrîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1416/1996, s. 9, 14, 22; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġîs̱, Beyrut 1403/1983, I, 317-326; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 316-322; Zekeriyyâ el-Ensârî, Fetḥu'l-bâḳī ʿalâ Elfiyyeti'l-ʿIrâḳī, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 323-329; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1366, II, 173-198; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu'r-raḥamût, Beyrut 1423/2002, II, 181 vd.; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 229-230, 232; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 219, 319-326; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 214; Haldûn el-

Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi’l-muḥaddiṡîn, Cidde 1407/1987, II, 470-481; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 94, 97; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 212-213; Abdullah Şa‘bân Ali, İḫtilâfâtü’l-muḥaddiṡîn ve’l-fuḳahâ˒ fi’l-ḥükm ˓ale’l-ḥadîṡ, Kahire 1417/1997, s. 374-380; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkîdi, İstanbul 1997, s. 125-127, 183; Mustafa M. Ebû Amâre, “Eḍvâ˒ ˓alâ rivâyeti’l-mechûl ˓inde ehli’l-ḥadîş”, Ḥavliyyâtü Külliyyeti uṣûli’d-dîn bi’l-Ḳāhire, sy. 10, Kahire 1413/1993, s. 119-152.

Emin Âşıkkutlu

12. BİD‘AT البدعة

Asr-ı saâdet’ten sonra ortaya çıkan, şer‘î bir delile dayanmayan inanç, ibadet, fikir ve davranışlar hakkında kullanılan bir terim.

Arapça’da “icat etmek, örneği olmaksızın yapıp ortaya koymak, inşa etmek” anlamlarına gelen “bd‘a” kökünden türeyen bid‘at, “daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan (muhdes) şey” anlamına gelir. “Bd‘a” kökünün bu sözlük mânası Kur’ân-ı Kerîm’de de yer almıştır (el-Ahkāf 46/9; el-Hadîd 57/27). Bid‘at çıkarmaya ibtidâ‘, çıkaran veya işleyen kimseye de mübtedi‘ denir.

Bid‘at biri geniş, diğeri dar kapsamlı olmak üzere iki şekilde tarif edilmiştir. Geniş kapsamlı tarife göre bid‘at Hz. Peygamber’den sonra ortaya çıkan her şeydir. Bid‘atın sözlük anlamından hareketle yapılan bu tarife göre, dinî mahiyette görülen amel ve davranışlardan başka günlük hayatla ilgili olarak sonradan ortaya çıkan yeni fikirler, uygulama ve âdetler de bid‘at sayılmıştır. Başta İmam Şâfiî olmak üzere Nevevî, İzzeddin b. Abdüsselâm, Mâlikîler’den Şehâbeddin el-Karâfî, Zürkānî, Hanefîler’den İbn Âbidîn, Hanbelîler’den Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Zâhirîler’den İbn Hazm bid‘atı bu şekilde kabul edenlerdendir. Bu tarifi benimseyen âlimler, görüşlerini Hz. Peygamber ve sahâbîlerden nakledilen bazı rivayetlere dayandırmaktadırlar. Meselâ Müslim, Nesâî, İbn Mâce gibi muhaddislerin naklettiği bir rivayette (Müslim, “˓İlim”, 15, “Zekât”, 69; Nesâî, “Zekât”, 64; İbn Mâce, “Mukaddime”, 14; Müsned, IV, 357, 359, 360, 361) Resûl-i Ekrem, İslâm’da güzel bir çığır (sünnet-i hasene) açana o çığıra uyanlar bulunduğu sürece sevap verileceğini, kötü bir çığır (sünnet-i seyyie) açana da aynı şekilde günah yazılacağını ifade etmiş, Hz. Ömer de teravih namazını topluca kılanları görünce, “Bu ne güzel bir bid‘attır” (Buhârî, “Terâvîh”, 1; el-Muvatta˒, “Ramazân”, 3) demiştir. Bid‘atı sonradan ortaya çıkan her şeyi içine alacak şekilde geniş kapsamlı olarak kabul eden âlimler, Hz. Peygamber’in bid‘atı reddeden hadisleriyle her devirde günlük hayata girmesi zorunlu bulunan yenilikleri bağdaştırmanın yegâne yolu olarak onu, yapılmasında mahzur bulunmayan “iyi bid‘at” (bid‘at-ı hasene, bid‘at-ı mahmûde, bid‘at-ı hüdâ) ile yapılması yasaklanan “kötü bid‘at” (bid‘at-ı seyyie, bid‘at-ı mezmûme, bid‘at-ı dalâl) diye ikiye ayırmayı uygun bulmuşlardır. Kur’an’ı bir mushafta toplamak, teravih namazını cemaatle kılmak, minare ve medrese inşa etmek iyi bid‘ata, kabirlerin üzerine türbe yapmak ve buralara mum dikmek de

kötü bid‘ata örnek olarak gösterilebilir. Bu anlayışa göre hadislerde reddedilen kötü bid‘attır. Şâfiî fakihlerinden İzzeddin b. Abdüsselâm daha da ileri giderek bid‘atı mükellefin fiillerine paralel olarak vâcip, mendup, mubah, mekruh, haram olmak üzere beşe ayırmaktadır.

Bid‘atı dar kapsamlı olarak anlayanlar ise onu, “Hz. Peygamber’den sonra ortaya çıkan ve dinle ilgili olup ilâve veya eksiltme özelliği taşıyan her şey” diye tarif etmişlerdir. Bu görüşü benimseyenler arasında, Mâlikîler’den başta İmam Mâlik olmak üzere Turtûşî, Şâtıbî; Hanefîler’den Bedreddin el-Aynî, Birgivî; Şâfiîler’den Beyhakī, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Hacer el-Heytemî; Hanbelîler’den Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Receb sayılabilir. Bunlara göre dinle ilgisi ve dinî mahiyeti bulunmayan şeyler bid‘at sayılmaz; bu bakımdan örf ve âdet türünden olan davranışlar bid‘at kavramının dışında kalır. Dar kapsamlı bid‘at anlayışına sahip olanlar görüşlerine mesnet olarak, “İşlerin en kötüsü sonradan ihdas edilenlerdir” (Müslim, “Cumᶜa”, 43); “Sonradan ihdas edilen her şey bid‘attır” (Nesâî, “ᶜÎdeyn”, 22; İbn Mâce, “Mukaddime”, 7) ve “Her bid‘at dalâlettir” (Müslim, “Cumᶜa”, 43; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 6) meâlindeki hadislerin genel ifadelerini esas almışlardır. Bunlar diğer grubun dayandığı hadisleri de kendi görüşleriyle bağdaşacak şekilde yoruma tâbi tutmuşlardır. Meselâ yukarıda söz konusu edilen hadis, “Kim İslâm’da güzel bir çığır (sünnet-i hasene) açarsa” anlamında değil, “Kim İslâm’da güzel bir çığırı (sünneti) ihya ederse” anlamındadır. Hz. Ömer’in teravih namazının cemaatle kılınması için söylediği “ne güzel bir bid‘at” sözündeki “bid‘at” da terim anlamında değil sözlük anlamında kullanılmıştır.

Bid‘at konusundaki görüşleri ve bu alana tahsis ettiği el-ᶜİtisâm adlı eseriyle dikkati çeken Şâtıbî, bid‘atı “sonradan ortaya konan dinî görünümlü yol” olarak tarif etmiştir ki ona göre kişiler bu yola Allah’a daha çok kulluk etmeyi istedikleri için girerler. Dinî görünümlü olmayan, dinî telakki edilmeyen hususlar bid‘at sayılmaz. Meselâ bir kimsenin helâl olan bir şeyi kendisine yasaklaması bid‘at değildir; ancak bu yasaklamayı dindarlık vesilesi sayması bid‘attır. Bu bakımdan bid‘atın iyi veya kötü diye nitelendirilmesi isabetli olmaz, daha doğrusu bid‘atın iyi olması söz konusu değildir; çünkü iyi bid‘at denilenler esasında bid‘at olmayan şeylerdir. Şâtıbî, İzzeddin b. Abdüsselâm’ın beşli ayırımına da karşı çıkmıştır. Ona göre sonradan ortaya konulan ve dinî mahiyette görülen yeniliklerin şer‘î bir dayanaktan hareketle vâcip, mendup veya mubah bid‘at diye nitelendirilmesi doğru değildir. Çünkü şer‘î dayanağı bulunan bir ibadet ve uygulama bid‘at sayılmayacağı gibi bu şekilde bid‘at-ı hasene sayılan hususlar da maslahat veya aslî ibâha prensibiyle izah edilebilir. Bu sebeple bid‘atı mekruh ve haram diye ikiye ayırmak mümkünse de iyi veya kötü şeklinde tasnif etmek yahut İbn Abdüsselâm’ın yaptığı gibi beşe ayırmak mümkün değildir. Şâtıbî’den önce İbn Teymiyye de aynı paraleldeki görüşlerini dile getirmiştir.

İki grup arasında göze çarpan ihtilâf aslında bir terim anlaşmazlığından ibarettir. Çünkü her iki taraf da dinden olmadığı halde sonradan ortaya çıkan dinî inanç ve uygulamaların reddedilmesinin gerektiği konusunda görüş birliği içindedir. Sonradan ortaya çıkmakla birlikte dinî mahiyette görülmeyen ve dinî esaslara da ters düşmeyen fikir ve davranışlara gelince, bid‘atı geniş kapsamlı olarak ele alan âlimler bu tür fikir ve davranışlara iyi bid‘at demekte, diğerleri ise bunları bid‘at kapsamına dahil etmemektedir. Ancak reddedilmesi gereken bid‘at sınırlarının bazı âlimlerce çok geniş tutulduğu, Hz. Peygamber döneminde bulunmayan birçok

âdet ve uygulamanın bid'at kabul edildiği görülmektedir. Muhammed b. Eslem'in Hz. Peygamber döneminde olmadığı gerekçesiyle elenmiş undan yapılmış ekmeği bid'at sayıp yememesi bunun örneklerinden birini teşkil eder.

Doğurduğu sonuçlara göre bid'atın hasene-seyyie diye ikili veya vâcip, mendup, mubah, mekruh ve haram şeklinde beşli tasnife tâbi tutulmasından başka itikadî-amelî, fiilî-terkî, ibadetlerle veya günlük yaşayışla ilgili olmasına göre taabbüdî-âdî şeklinde ayırımları da yapılmıştır. Ayrıca hiçbir dinî delile dayanmayan bid'at (bid'at-ı hakîkî) ile bazı yönleriyle dinî bir delile dayanıyormuş intibaı verdiği halde uygulandığı biçimiyle delilden mahrum bulunan bid'at (bid'at-ı izâfî) şeklinde diğer bir ayırım daha yapılmıştır. Hakiki bid'ata örnek olarak kişinin helâl bir yiyeceği dinî duygularla kendisine haram kılması, Şiîler'in aşure günü başlarını, yüzlerini tırmalayıp tokatlaması, izafî bid'ata örnek olarak da dinî bir delille tesbit edilenler dışında belirli günlerde oruç tutmaya veya belirli vakitlerde namaz kılmaya özel bir önem verilmesi gösterilebilir.

Bid'atların ortaya çıkması ve yaşama şansı bulması çeşitli sebeplerle açıklanabilir. İslâmiyet'in kısa sürede farklı sosyal ve kültürel yapılara sahip bulunan milletler arasında yayılması bu sebeplerin başında gelir. Sosyal ve kültürel yapıların bazı unsurları İslâmî bir kimliğe bürünerek yeni dönemde de varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ayrıca İslâmî esas ve hükümlerden bazılarının yeni müslümanlar tarafından yanlış anlaşılması veya eski kültür mirasının etkisiyle yanlış yorumlanması da bid'atların İslâm'a girişine zemin hazırlamıştır. Yabancı millet ve kültürlerle olan sürekli temasların etkileşmeye yol açtığı, bunun sonucu olarak bazı yabancı inanış ve davranışların İslâm toplumuna girdiği de bir gerçektir. Bu arada birtakım hurafelerin veya eski dinî kalıntıların yeni dinin saflığını bozma amacıyla kasten İslâm'a sokulmak istenmesi de mümkündür. Bütün bunlara rağmen, aşırı muhafazakâr ve bir anlamda tutucu sayılan bazı sünnet taraftarlarının endişeleri bir yana, İslâm tarihi boyunca İslâm dininin hem inanç, ibadet ve hukukla ilgili temel hükümlerinde, hem de ana ahlâk kurallarında büyük bir çoğunlukla dinin ana sınırlarının dışına çıkılmamış ve İslâm'ın "ana rengi"nin (sıbgatullah*) değiştirilmemiş olduğunu söylemek mümkündür. İslâm'a bağlılık iddiası taşıdıkları halde fikrî sapıklıkları sebebiyle onun sınırları dışında kaldıkları kabul edilen grupların (gāliyye) tarih boyunca sadece yüzde bir civarında kalması da bu hususu desteklemektedir (bk. EHL-i BİD'AT).

İslâm hukukçularına göre bid'atı küfür noktasına varmayan kimsenin arkasında namaz kılmak câizdir. Ancak Hanefîler, Şâfiîler ve bir rivayete göre Mâlikîler başka bir imam varken bid'at ehlinin arkasında namaz kılmayı tenzîhen mekruh sayarlar. Öte yandan Mâlikîler ve Hanbelîler bid'atçıların şahitliğini geçersiz sayarken Hanefî ve Şâfiî fakihleri, taraftarları lehine yalan söylemeyi mubah gören Hattâbîler müstesna, diğer bid'at ehlinin şahitliklerini geçerli kabul ederler. Bid'atı ta'n* noktalarından biri olarak mütalaa eden hadisçilerse bid'at ehlinin rivayetini kabulde farklı görüşler benimsemişlerdir. Ancak bid'atçılığı kendisini dinden çıkarma noktasına varan kimsenin rivayetinin kabul edilmeyeceği konusunda hadisçiler arasında görüş birliği vardır. Mâlikîler diğer bid'atçıların rivayetini de kabul etmezler. İçlerinde Şâfiî, İbn Ebû Leylâ, Süfyân es-Sevrî ve Ebû Yûsuf'un da bulunduğu bazı âlimler ise mezhebini ve taraftarlarını desteklemek maksadıyla yalanı mubah saymaması şartıyla bid'atçıya ait rivayetin kabul edilebileceğini söylerler. Konuya bid'atın propagandasını yapıp yapmama

açısından yaklaşan bazı âlimler de propaganda yapan ve başkalarını kendi mezheplerine davet edenlerin rivayetini reddetmeye, böyle olmayanlarınkini ise benimsemeye taraftardırlar. İbnü's-Salâh ile Nevevî başta olmak üzere âlimlerin çoğu bu görüştedir. Nitekim Buhârî ve Müslim bu tür birçok bid'atçının rivayetini kabul etmiş olup Süyûtî bunların bir listesini vermektedir (bk. Tedrîbü'r-râvî, s. 219-220). Sünnî kelâmcılar "ehl-i bid'at" tabiriyle, Resûlullah ile ashap cemaatinin akaid alanında takip ettiği yolun (sünnet) dışında kalan mezhep sahiplerini kastederler; Mu'tezile, Şîa, Hâricîler, Kaderiyye, Cebriyye gibi.

Bid'atla mücadele konusunda İslâm âlimlerinin bir kısmı fitneye sebep olabileceği endişesiyle müsamahalı davranmayı uygun bulurken genellikle ilk selef âlimleri, özellikle de Hanbelî gruplar ve İbn Teymiyye bid'atlara karşı sert bir tutum sergilemişlerdir. İbn Teymiyye, yaşadığı asrı sünnetten uzaklaşan ve bid'atlara dalan bir çağ olarak nitelendirmekte ve bid'atlarla en sert şekilde mücadele etmenin gerektiğine inanmaktadır. Vehhâbîlik hareketinin bid'atlarla mücadele konusunda İbn Teymiyye'nin katılığını daha da arttırdığını söylemek mümkündür. Ancak bu katı tutum bir taraftan bid'atla mücadele alanında başka bir aşırılığı gündeme getirmiş, diğer taraftan müslümanları sünnet çerçevesinde birleştirmek yerine bid'atçıların kendi mezheplerine olan taassuplarını körüklemiştir. İslâm âlimlerinin çoğunluğu, bid'atla mutlaka mücadele edilmesinin lüzumuna inanmakla birlikte bu mücadelede katılığa başvurmayıp çeşitli ikna yollarıyla bid'atların ortadan kaldırılmasını uygun bulmaktadır. Kâtib Çelebi halk arasına yerleşen bid'atları ortadan kaldırmanın çok zor olduğunu, bu konuda din ve devlet adamları tarafından gösterilen gayretlerin boşa gittiğini, bu sebeple bid'atlara ve bid'at ehline karşı yürütülecek mücadelenin müsamahalı olmasının gerektiğini belirtmektedir (Mîzânü'l-hak, s. 72-73).

İslâm âlimleri tarih boyunca kabule şayan olmayan bid'atın sınırlarını çizmek ve halk arasında yaygınlaşan bid'atlarla mücadele etmek amacıyla çok sayıda eser kaleme almışlardır. Bunlar arasında Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî'nin (ö. 286/899) el-Bidaʿ ve'n-nehyü ʿanhâ, İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî'nin (ö. 520/1126) Kitâbü'l-Havâdis ve'l-bidaʿ, Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/ 1267) el-Bâʿis ʿalâ inkâri'l-bidaʿ ve'l-havâdis, İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin (ö. 737/ 1336) el-Medhal ilâ tenmiyeti'l-aʿmâl bi-tahsîni'n-niyyât, İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) el-İʿtisâm, İdrîs b. Baytekin et-Türkmânî'nin Kitâbü'l-Lümaʿ fi'l-havâdis ve'l-bidaʿ, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) el-Emru bi'l-ittibâʿ ve'n-nehyü ʿani'l-ibtidâʿ, Osman b. Fûdî'nin (ö. 1232/1817) İhyâʾü's-sünne ve ihmâdü'l-bidaʿ, çağdaş âlimlerden Ali Mahfûz'un el-İbdâʿ fî medârri'l-ibtidâʿ, Muhammed Bahît'in Ahsenü'l-kelâm fîmâ yeteʿalleku bi's-sünneti ve'l-bidaʿi mine'l-ahkâm, Muhammed Abdullah Dirâz'ın el-Mîzân beyne's-sünne ve'l-bidʿa, İzzet Ali Atıyye'nin el-Bidaʿ tahdîdühâ ve mevkıfü'l-İslâmi minhâ adlı eserleri sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "bdʿa" md.; et-Taʿrîfât, "bidʿat" md.; Tehânevî, Keşşâf, "bidʿat" md.; el-Muvattaʾ, "Ramazân", 3; Müsned, IV, 357, 359, 360, 361; Dârimî, "Siyer", 75; Buhârî, "Sulh", 5, "Eṭʿime", 8, "Havâle", 3, "Terâvîh", 1; Müslim, "Cumʿa", 43, 73, "Cenâʾiz", 107, "ʿİlim", 15, "Zekât", 69, "Akziye", 17; İbn Mâce, "Mukaddime", 2, 7, 14, 67, "Eṭʿime", 20; Ebû Dâvûd,

“Sünnet”, 6, “Salât”, 23; Tirmizî, “ʿİlim”, 16, “Eṭʿime”, 1; Nesâî, “ʿÎdeyn”, 22, “Zekât”, 64; Beyhakī, el-İʿtikād ʿalâ mezhebi’s-selef, Beyrut 1404/1984, s. 133-134; Hatîb el-Bağdâdî, Kitâbü’l-Kifâye fî ʿilmi’r-rivâye, Haydarâbâd 1357, s. 120-121; İbnü’l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 16-23; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-hadîs, s. 114-115; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Kavâʿidü’l-ahkâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), II, 172-174; Nevevî, Şerhu Müslim, VI, 154-155; a.mlf., Tehzîb, III, 22-23; Karâfî, el-Furûk, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü’l-Kütüb), IV, 202-205; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, III, 279-286; VII, 173, 284; XVIII, 346; XX, 103-105; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvakkıʿîn, I, 136; İbn Kesîr, İhtisâru ʿUlûmi’l-hadîs (Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿisü’l-hasîs içinde), Kahire 1377/1958, s. 99-100; Şâtıbî, el-İʿtisâm, I-II, tür.yer.; İbn Hacer, Fethu’l-bârî (Sa‘d), XXVIII, 15; Aynî, ʿUmdetü’l-kārî, Kahire 1392/1972, IV, 414-416; IX, 201; XX, 205, 217; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr (Bulak), VI, 40-41; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, s. 216-220; Birgivî, et-Tarîkatü’l-Muhammediyye ve’s-sîretü’l-Ahmediyye, İstanbul 1324, s. 8-10; Kâtib Çelebi, Mîzânü’l-hak fî İhtiyâri’l-ehak (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980, s. 72-73; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr (Kahire), I, 559-561, 642; IV, 243; Ali Mahfûz, el-İbdâʿ fî medârri’l-ibtidâʿ, Kahire 1375/1956, s. 29-31, 51-74, 144-153; İzzet Ali Atıyye, el-Bidʿa: tahdîdühâ ve mevkıfü’l-İslâm minhâ, Beyrut 1400/1980; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi-Giriş, İstanbul 1981, s. 245 ve oradaki kaynaklar; “Bidʿa”, Mv.F, VIII, 21-41; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 61-64; Mohammed Talbi, “Les Bida‘”, St.I, XII (1960), s. 43-77; Mahmûd Şeltût, “Esbâbü’l-bidʿa ve madârruhâ”, ME, XXXIII/1 (1961), s. 5-16; Mehmed Sofuoğlu, “Bid’atler ve Korunma Yolları”, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi, II, İstanbul 1964, s. 73-92; Sâlih b. Suûd Âl-i Ali, “el-Bidaʿ taʿnün fi’ş-şerîʿa ve kadhun fî kemâlihâ”, Mecelletü’l-Buhûsi’l-İslâmiyye, sy. 14, Riyad 1985, s. 145-207; Abdüssettâr Abdülhamîd el-Kudsî, “Bid’atcının Rivayeti” (trc. Salahattin Polat), EÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Kayseri 1986, s. 397-414; Ahmet Demirci, “Bid‘atcılık”, a.e., sy. 5 (1988), s. 71-85; “Bid’at”, İA, II, 599-600; J. Robson, “Bidʿa”, EI² (Fr.), I, 1199.

Rahmi Yaran

13. SÛÜ’l-HIFZ (سوء الحفظ)

Râvinin hâfızasının zayıf ve bozuk olması anlamında hadis terimi.

Sözlükte “kötü” mânasına gelen sû’ kelimesiyle “ezberlemek” anlamındaki hıfzdan oluşan bir terkiptir. Bir râvinin naklettiği hadislerin ondan alınabilmesi için ezberindeki hadisi gerektiğinde rivayet edecek şekilde hâfızasında saklayabilmesi gerekir. Râvi bu özelliğe sahip değilse onun râvide bulunması gereken niteliklerden biri olan zabt özelliğini taşımadığı anlaşılır. Hadis usulünde bir cerh sebebi kabul edilen bu durum, sûü’l-hıfz terimiyle ifade edilir; hâfıza zayıflığı veya bozukluğu bulunan râviye ise seyyiü’l-hıfz denir. Hadis tarihinde ezberleme kabiliyeti daima önemini korumuş, zaman içinde hıfz “hangi vasıtayla olursa olsun öğrenilen hadisi aynen koruyup nakletme” mânası kazanmıştır. Bu sebeple hadislerin yazılmasına karşı çıkan bazı âlimler de hâfızası zayıf olanların rivayet ettikleri hadisleri yazmalarına izin vermiştir. Hâfıza bozukluğuna, râvinin hatasının doğrusundan çok veya

hatasıyla doğrusunun eşit olmasıyla karar verilir. Hâfıza bozukluğu ya râvide sürekli bulunan bir durumdur veya onun yaşlanması, başına bir felâket gelmesi, rivayetlerinde kitaplarına dayanıyorsa kitaplarının kaybolması yahut gözlerini kaybettikten sonra rivayette bulununca yanlışlıklar yapması gibi bir sebeple sonradan meydana gelir (bk. İHTİLÂT). Bazı âlimler birinci durumda bulunan râvinin rivayetini şâz olarak nitelendirir. Hâfızası bozuk olan râvinin rivayeti itibar için (hadisin başka bir rivayetinin olup olmadığını araştırmak üzere) alınabilir. Araştırma sonucu o hadisi destekleyen bir rivayet, güvenilirlik yahut öğrenim durumu bakımından daha iyi veya eşit durumda olan biri tarafından da rivayet edilmişse bu hadis kabul edilebilir; böyle bir hadise hasen olmanın diğer şartlarını taşıması halinde "hasen li-gayrihî" denir. Seyyiü'l-hıfz oluşu yüzünden tenkit edilen bir râvi, cerh ve ta'dîl lafızlarını ayrıntılı bir şekilde sınıflandıran Zehebî ve Irâkī'ye göre cerhin beşinci, Sehâvî'ye göre altıncı mertebesinde sayılır.

BİBLİYOGRAFYA:

Hatîb el-Bağdâdî, Taḳyîdü'l-ʿilm (nşr. Yûsuf el-Iş), Dımaşk 1974, s. 65-68; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 58; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 84; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. M. Abdülmuhsin el-Ketbî), Medine 1388/1968, I, 64, 346; Ali el-Kārî, Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, İstanbul 1327, s. 122, 160-162, 234; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1366, I, 184; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, II, 553, 886; Tecrîd Tercemesi, Mukaddime, I, 333, 396; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkîdi, İstanbul 1997, s. 101.

Abdullah Aydınlı

14. İHTİLÂT (الإختلاط)

Râvinin hadis rivayetine ehliyetini yok eden akıl eksikliği ve zayıflığı hali.

Sözlükte "karışmak, kişinin şuuru bozulmak" anlamına gelen ihtilât hadis terimi olarak yaşlılık, bunama, aşırı üzüntü gibi sebeplerle râvinin aklının zayıflaması ve rivayet ehliyetini kaybetmesidir. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimler, rivayetleri ezberinde bulunmayan râvinin yazılı metinlerini kaybetmesi veya âmâ olması yüzünden hatalı rivayette bulunmasını da ihtilât olarak kabul etmişlerdir. İhtilât güvenilir râviler için söz konusu olup ihtilâta uğrayan râvinin (muhtelit) rivayetinin değeri hususunda farklı görüşler ileri sürülmüş, bunların ihtilât öncesi rivayetlerinin kabul edileceğinde görüş birliği bulunmakla birlikte ihtilâttan sonraki rivayetleri genellikle makbul sayılmamıştır. İhtilâta uğrayan râvinin bu halden önce mi sonra mı naklettiği bilinemeyen rivayetleri ise genellikle reddedilmiştir. İbn Hacer'e göre bu tür rivayetler hakkında kesin hüküm vermek doğru olmaz. Ancak ihtilât döneminin kısa ve hataların az olması veya bu dönemde rivayette bulunmaması durumunda

râvinin güvenilirliği ve rivayeti için bir olumsuzluk söz konusu değildir. İbn Hibbân, ihtilâta mâruz kalan sika râvinin güvenilir râvilerin rivayetine aykırı olmayan nakillerini kabul etmiştir.

Hâzimî'nin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen Tuḥfetü'l-müstefîd, Alâî'nin Kitâbü'l-Muḫteliṭîn (nşr. Rifʿat Fevzî Abdülmuttalib - Ali Abdülbâsıt Mezîd, Kahire 1417/1996), Sıbt İbnü'l-Acemî'nin el-İġtibâṭ bimen rumiye bi'l-iḫtilâṭ (nşr. Alâeddin Ali Rızâ, Beyrut 1408/1988; nşr. Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî, Beyrut 1408/1988; nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Zerkā, ts. [el-Vekâletü'l-Arabiyye]) ve İbnü'l-Keyyâl'in el-Kevâkibü'n-neyyirât fî maʿrifeti men iḫteleṭa mine'r-ruvâti'ṡ-ṡiḳāt (nşr. Abdülkayyûm Abdürabbinnebî, Dımaşk 1401/1981; nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî, Kahire 1401; nşr. Ömer b. Garâme el-Ömerî, Beyrut 1415; nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1987) adlı çalışmaları ihtilât konusunda kaleme alınmış eserler olup Mehmet Fatih Kaya da Hadis Usulünde İhtilât adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1998, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA:

Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 165-168; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîṡ, s. 391-398; İbn Balabân, el-İḥsân bi-taḳrîbi Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân (nşr. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin Esed), Beyrut 1404/1984, I, 150; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Nûreddin Itr), [baskı yeri yok] 1398/1978 (Dârü'l-mellâh), II, 552-601; İbn Hacer, Nüzhetü'n-naẓar, Kahire 1352/1934, s. 25-26; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, IV, 370-393; İbnü'l-Keyyâl, el-Kevâkibü'n-neyyirât fî maʿrifeti men iḫteleṭa mine'r-ruvâti'ṡ-ṡiḳāt (nşr. Abdülkayyûm Abdürabbinnebî), Dımaşk 1401/1981, neşredenin girişi, s. 8-22.

Mücteba Uğur

B. SONUÇLAR

1. MEVZÛ (الموضوع)

Hadis diye uydurulan sözleri ifade eden terim.

Sözlükte "bir şeyi yere bırakmak, koymak, yukarıdan aşağı atmak" anlamındaki vazʿ masdarı "vazʿu şey' alâ şey'" şeklinde kullanıldığında "arada hiçbir açıklık bırakmadan bir şeyi diğerine bitiştirip yapıştırmak" mânasına gelmektedir. Muhtemelen kelimenin bu anlamından hareketle "el-hadîsü'l-mevzûʿ" tamlaması, "Hz. Peygamber'e ait olmayan sözlerin onun ağzından uydurulması" mânasında mecazi olarak kullanılmıştır. Bir söz hakkında doğrudan mevzû denildiği zaman onun Resûl-i Ekrem'e isnad edilerek uydurulduğu anlaşılmakta, bir sahâbîye veya bir başkasına isnaden uydurulan sözlerin ise, "Bu falan adına uydurulmuştur" ifadesiyle söylenmesi gerekmektedir. Emîr es-Sanʿânî, mevzû hadisleri zayıf hadislerin en kötüsü kabul eden muhaddislere itiraz etmiş, Peygamber adına uydurulan sözlerin gerçek hadislerle bir ilgisi bulunmadığından onları hadis kelimesiyle nitelemenin doğru olmadığını belirtmiştir. Bir

rivayetin mevzû olduğu bâtıl ve masnû kelimeleriyle de ifade edilmekte, hadis uyduran kimseye vazzâ‘ denmektedir.

İbn Hazm, hadis uydurma hareketinin Resûlullah henüz hayatta iken Medine yakınlarındaki bir kabileye giden bir yalancının kendisini oraya Resûl-i Ekrem'in memur tayin ettiğini söylemesiyle başladığını ileri sürmekteyse de bunun hadis uydurmakla ilgisinin olmadığı ve hadis uydurma hareketinin çok daha sonra başladığı kabul edilmektedir. Hz. Peygamber'in sağlığında İslâm aleyhtarlarının onun adına hadis uydurmaya cesaret edememelerinin en önemli sebebi bu tür iftiraları onun hemen yalanlayacağı düşüncesidir. Ayrıca Resûl-i Ekrem'in muhtelif hadislerinde ileride birtakım yalancıların ortaya çıkacağını, onların daha önce duyulmamış sözleri hadis diye ortaya atacaklarını, fitneye düşmemek için onlardan sakınılması gerektiğini, kendi ağzından yalan uydurmanın başkasının ağzından yalan uydurmaya benzemediğini (Müslim, "Mukaddime", 1, 7), bunu bilerek yapanların cehenneme gireceğini (Buhârî, "‘İlim", 38) söyleyerek ashabını uyarmasının da o devirde yalancıların ortaya çıkmasını engellediği açıktır. Resûlullah'ın bu konudaki tutumunu çok iyi bilen sahâbîler, Hz. Peygamber'den duymadıkları bir sözün daha sonra hadis diye rivayet edildiğini işittiklerinde o sözün kimden çıktığını araştırmışlar ve asılsız haberlerin yayılmasına fırsat vermemişlerdir; bu konudaki titizlikleriyle tanınan sahâbîler ise az sayıda hadis rivayet etmişlerdir. Hulefâ-yi Râşidîn, kendilerinin Resûl-i Ekrem'den duymadıkları bazı hadisleri rivayet edenlerle karşılaştıklarında bunları Hz. Peygamber'den duyduklarına dair şâhid getirmelerini istemiş, çok hadis rivayet edenleri bu konuda daha dikkatli olmaya davet etmiş, bazan da onlara bu sözleri Resûlullah'tan bizzat duyduklarına dair yemin ettirmişlerdir. Ashabın bu titizliği, hadis uydurmaya uygun bir zeminin doğmasını önlemiştir. Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle "fitne" diye anılacak olan ilk büyük ihtilâf başlamış, çok geçmeden Hz. Ali'yi tekfir eden Havâric ile Hz. Ebû Bekir ve Ömer'e söven pek çok fırka, Kaderiyye, Mürcie, Cehmiyye ve Müşebbihe gibi bâtıl mezhepler ortaya çıkmıştır. Hadis uydurma hareketi, sahâbe asrının sonu ve büyük tâbiîler devrinin başlangıcı olan böyle buhranlı bir devirde çeşitli tesirlerle başlayıp gelişmiştir.

Hadis Uydurmanın Sebepleri. Bâtıl fırkalar ve mezhepler, görüşlerinin doğruluğunu ispatlayabilmek için Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerden prensiplerini destekleyecek naslar aramışlar, bazı âyetleri arzularına göre te'vil etmişlerdir. Resûl-i Ekrem'in şahsiyetini davaları adına istismar etmek isteyen bu kişiler, hadisleri ya aşırı bir zorlama ile kendi görüşleri doğrultusunda tefsir etmeye çalışmışlar veya onların uydurma olduğunu iddia etmişler, ya da hadislerin tamamının henüz tedvin edilmemiş olmasından cesaret alarak ihtiyaç duydukları konularda hadis uydurmuşlardır.

Siyasî fırkalar içinde hadis uydurma hareketini ilk defa Şîa başlatmış, Hz. Ali ve taraftarlarının faziletine, hilâfeti ondan haksız yere aldığını ileri sürdükleri ilk üç halifenin, ardından Muâviye'nin ve onları sevenlerin zemmine dair pek çok hadis uydurulmuştur. Bu konuda Gāliyye ve Mufaddıle'nin oldukça aşırı gittiği bilinmekte olup bir yahudi dönmesi olan Abdullah b. Sebe, Hz. Ali'nin Resûl-i Ekrem'in halifesi olduğunu, öldükten sonra dünyaya nebî olarak tekrar döneceğini veya hâlâ yaşadığını, onda ilâhî bir taraf bulunduğunu, bulutta gizlendiğini, gök gürültüsünün onun sesi, şimşeğin de kamçısı olduğunu ileri sürmüştür (Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, s. 10). Şîa'nın cephe aldığı kimseler de bu tutuma karşılık vermekte gecikmemişler, muhalifleri aleyhinde pek çok hadis uydurmuşlardır. Yalan söylemeyi büyük

günahlardan sayan Hâricîler'in hadis uydurduğu kesin olarak bilinmemekte, onların bu iftira hareketine katılmadığı kanaati ağır basmaktadır. Emevî-Abbâsî çekişmesinde Abbâsî hilâfetinin lehinde pek çok hadis icat edilmiş, Hz. Peygamber'in dilinden Ebü'l-Abbas es-Seffâh, Mansûr ve Mehdî-Billâh gibi Abbâsî halifeleri övülmüş, Emevî taraftarları da onlara karşılık vererek Abbâsîler'i yeren sözde hadisler nakletmişlerdir.

İslâm devletinin sınırları genişleyip muhtelif din ve mezhep mensuplarının çeşitli fikir ve felsefeleri yayılmaya başladıktan sonra İslâmiyet'in ilk yıllarında görülmeyen yeni meseleler ortaya çıkmış, "Allah'ın sıfatları zâtının aynı mıdır, değil midir; insan kendi fiilinin hâlıkı mıdır?" gibi konular konuşulmaya başlanmış ve bu tartışmalar kelâm mezheplerinin doğmasına sebep olmuştur. Mu'tezile gibi mezheplerin devlet tarafından desteklenmesi üzerine mezhepler arasındaki ihtilâflar daha da büyümüş, onlar da siyasî fırkalar gibi tezlerini hadis uydurarak desteklemeye çalışmışlardır. Hulefâ-yi Râşidîn devrinin sonlarına doğru ortaya çıkan Kaderiyye ve Mürcie gibi mezhepler kendi propagandalarını yapmak, karşıtlarını gözden düşürmek için pek çok hadis uydurmuş, muhalifleri de onlara aynı yöntemle karşılık vermiştir. II. (VIII.) yüzyılın başlarında Cebriyye, ardından Mu'tezile, daha sonra Mücessime, Müşebbihe, Kerrâmiyye ortaya çıkmış, her biri görüşlerini Hz. Peygamber'in hadisleriyle desteklemeye kalkışınca muhalifleri tarafından aynı metotla susturulmak istenmiş, böylece Resûl-i Ekrem'e iftira hareketinin sınırları iyice genişlemiştir. Fıkıh mezheplerinin imamları Peygamber adına hadis uydurma faaliyetini şiddetle kınadıkları halde hizipleşme fikri onların da bazı mutaassıp taraftarlarını sarmış, bunlar da hadis uydurma hareketine bir ölçüde katılmıştır.

Emevîler'in Araplar'ı diğer milletlerden daha üstün kabul eden politikası, başta hükümranlıklarını kaybeden İranlılar olmak üzere İslâmiyet'i yeni kabul eden milletlerde milliyetçilik duygusunun uyanıp gelişmesine yol açmıştır. Araplık davası güdenlerin Araplar'ı ve Arapça'yı öven hadisler uydurduğunu gören muhalifleri, Araplar'ı ve Arapça'yı zemmeden hadisler uydurmakta gecikmedikleri gibi kendi milletlerini ve belli başlı şehirlerini metheden rivayetler icat etme yolunu tutmuşlardır. Mekke, Medine, Kudüs gibi yerler için Resûlullah'tan rivayet edilen sahih hadisler yanında hem bu şehirler hem de Şam, Mısır, Antakya, Nusaybin, Askalân, Horasan, Merv, Kazvin, Kirman, Fas gibi şehirler hakkında hadisler uydurulmuş ve rakiplerin memleketleri Peygamber diliyle zemmedilmiştir.

Hadis uydurma faaliyetine katılanların en zararlısı gönlü İslâm'a ısınmayan ve onun yayılmasını çekemeyenlerdir. İslâm fetihleri sırasında ülkeleri ve saltanatlarıyla birlikte dinlerini ve mâbedlerini kaybederek yüzyıllardır küçümsedikleri Araplar'ın idaresi altına giren bazı unsurlar, din hakkında birtakım şüpheler uyandırarak İslâm inancını zayıflatmaya ve intikam almaya kalkışmışlardır. Zındık diye anılan bu kimseler bunu yaparken bazan bir Şiî, bazan bir zâhid ve sûfî veya bir İslâm âlimi ve hakîmi kılığında faaliyet göstermişlerdir. Gulât-ı Şîa diye bilinen ve Hz. Ali'yi dinle bağdaşmayacak derecede aşırı ifadelerle öven Râfizîler, muhtelif fırka ve mezheplere sızarak Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarıyla ilgili akıl ve mantık dışı sözleri hadis diye ortaya atmışlar, meselâ Allah Teâlâ'nın melekleri kolunun kıllarından yarattığını, Hz. Peygamber'in Cenâb-ı Hakk'ı Mina'da üzerindeki yün cüppeyle boz bir deveye binmiş olarak, mi'racda ise incilerle süslenmiş bir taç giymiş halde gördüğünü belirten sözler uydurmuşlardır (Kandemir, s. 53). Bu tür tahrifleri daha çok hadis âlimi gibi görünerek veya

onlara yakınlık kurarak yapanlardan biri olan Abdülkerîm b. Ebü'l-Avcâ üvey babası muhaddis Hammâd b. Seleme'nin kitaplarını tahrif etmiş, bu kişileri takip etmekle görevli "sâhibü'z-zenâdıka" kuruluşunun görevlileri tarafından yakalandığında da helâli haram, haramı helâl göstermek üzere dört bin hadis uydurduğunu söylemiştir. Bir yandan muhaddislerin takibi, öte yandan Abbâsî halifeleri Mehdî-Billâh, Hâdî-İlelhak, Hârûnürreşîd ve Me'mûn zamanlarında zındıkların yakalanıp öldürülmesiyle din düşmanları büyük ölçüde sindirilmiştir.

Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker maksadıyla pek çok hadis uyduran, böylece Allah katında değerli bir iş yaptığını zanneden zâhid ve mutasavvıf kılığına girmiş kimseler, faziletli ameller konusunda hadis uydurmanın dinî bakımdan bir sakıncasının bulunmadığı inancını taşıdıklarından en küçük bir iyilik yapana Hz. Peygamber'in diliyle cennetin kapılarını açmışlar, en ufak bir günah işleyeni cehennemin dibine atmışlardır. Sonuçta da ifa edilemeyecek kadar çok ibadet türü ortaya çıkmıştır (örnekler için bk. İbn Arrâk, II, 82-97). Bu tür uydurmaların en belirgin özelliği mübalağacılık olduğundan meselâ kuşluk namazını tarif edildiği şekilde kılana yetmiş peygamber sevabı verilmiş, sigara dumanı giren vücuttan imanın çıkacağı ileri sürülmüştür. Bu rivayetler daha çok namaz, oruç ve Kur'an okuma gibi ibadetlerle ilgili olup Meysere b. Abdürabbih adlı yalancı, "Kim şu sûreyi okursa şu kadar sevap kazanır" şeklindeki sözleri halkı Kur'an okumaya teşvik etmek için uydurduğunu söylemiştir. Normal hayatlarında yalan söylemekten sakınan bu kimselerin dini yaşatmak için hadis uydurmakta bir sakınca görmemeleri onları din için zararlı bir sınıf durumuna getirmiştir.

Nüfuz ticareti yapmak isteyenlerin arzularına alet olan bazı kimseler, onların uygunsuz işlerine dinî bir dayanak bulmak maksadıyla veya makam ve mevki sahibi kişilerin hareketlerini Hz. Peygamber'e onaylatarak çıkar sağlamak düşüncesiyle hadis uydurmuşlardır. Meselâ bunlar ayvanın kalbi temizlediğine, patlıcanın her derde deva olduğuna dair hadisler uydurup bu mallara ilgiyi arttırmayı amaçlamışlardır. Birinden intikam almak, verdiği asılsız bir fetvaya dinî bir mesnet bulmak için hadis uydurmaktan çekinmeyenler yanında isteğe bağlı olarak hadis uydurmaya hazır yalancılar da görülmüştür.

Bazı hadis uydurmacıları ve halk hikâyecileri eski peygamberlere, Benî İsrâil âlimlerine, filozoflara, hakîmlere, tabiplere, İslâm büyüklerine ait hikmetli sözleri, Tevrat ve İncil'de geçen bazı ifadeleri, halk arasında yaygın bir kısım cümleleri, bir görüşün propagandası olmak üzere hazırlanmış bazı düşünceleri, hatta eskilerin savaşlarına dair hikâye, mesel ve atasözlerini Resûl-i Ekrem'in sözü diye nakletmişlerdir.

Savundukları bir inancı veya davayı haklı çıkarmak için hadisleri kullanmakta sakınca görmeyenler, Resûlullah'ın hadis uydurmayı yasaklayan, "Kim benim ağzımdan bilerek hadis uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın" meâlindeki hadisine bazı kelimeler eklemişler, Hz. Peygamber'in halkı yanıltmak için hadis uyduranları kınadığını, kendilerinin bu işi dini savunmak için yaptıklarını ileri sürmüşlerdir. Hadislerin Kur'an'dan sonra dinin ikinci kaynağı olduğunu hesaba katmayan bu kimseler uydurdukları sözleri sahih hadislere karıştırmak, bu sözlerin baş tarafına muhaddislerce makbul olan bir sened eklemek, o güne kadar kimsenin rivayet etmediği bir hadisi rivayet ediyormuş kanaatini uyandırmak için senedler üzerinde değişiklik yapmak, iki hadisin sened ve metnini birbirine karıştırmak, seneddeki bir râviyi silip yerine kendi adını yazmak, hiç karşılaşmadığı bir şahıstan hadis öğrendiğini iddia etmek gibi hilelere başvurmuşlardır. Bazı âlimler, bunları Allah'a ve Peygamber'e iftira ettikleri için

dinden çıkmakla suçlamışlarsa da daha mûtedil olanlar hadis uyduranın dinden çıkması için yalan söylemeyi helâl sayması gerektiğini belirtmişlerdir. Hadis uydurup yalanlarını ustalıkla gizleyenlerin başında "muammerûn" (uzun zaman yaşayanlar) diye anılan kimseler gelir. Bunlar sahâbî olduklarını, Resûl-i Ekrem'in duasını alarak uzun süre yaşadıklarını ileri sürdükleri için yalanlarına bir de sened uydurmaya gerek görmemişler, böylece hadis tenkitçilerine muhatap olmayacaklarını düşünmüşlerse de 100 (718-19) yılında vefat eden Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile'nin en son ölen sahâbî olduğu ittifakla kabul edildiği için bunları tanımak zor olmamıştır. 140'ta (757) ortaya çıkan Meklebe b. Melkân, 350 (961) yıllarında Fârâb bölgesinde görülen Ca'fer b. Nastûr, 336'da (947) öldüğü belirtilen Serbâtek el-Hindî ve özellikle 632'de (1234-35) veya daha sonra ölen Hintli Reten b. Nasr tanınmış hadis uydurucularıdır. Kıssa anlatıcıların da (kussâs) uydurma hadislerin yayılmasında önemli rolü olmuştur.

Hadis uyduranlar, muhaddislerin devamlı takibi sonunda ya tezatlarının yakalanmasıyla veya kendilerini tanıyanların haber vermesiyle yahut bizzat kendi itiraflarıyla belirlenmiş ve teşhir edilmişlerdir. Ebü'l-Hasan İbn Arrâk çeşitli hilelerle hadislere zarar vermeye çalışanlardan 1790'ını tesbit etmiştir (Tenzîhü'ş-şerîʿa, I, 19-133). Muhaddisler, hadisin metninden önce zikredilen ve metnin sahih veya zayıf oluşu hakkında daha ilk anda bilgi verdiğinden hadisin bir tür garanti belgesi sayılan senedleri (bk. İSNAD) incelemek suretiyle o hadisi rivayet edenler arasında yalancıların bulunup bulunmadığını tesbite çalışmışlar, ayrıca güvenilir bir metin elde etmek için metin tenkidi esaslarını geliştirmişlerdir (bk. METİN). "Cerh ve ta'dîl" denilen orijinal tenkit yöntemiyle bir râvinin güvenilirliği hakkında bilinmesi gereken her bilgiyi elde etmişler, onun âdil, sika, hıfz ve itkan sahibi biri mi yoksa yalancı, gaflet sahibi, hâfızası zayıf ve vehimli bir kimse mi olduğunu ortaya çıkarmışlardır. Hadislerin sağlam bir şekilde rivayet edilmesini temin maksadıyla büyük gayret gösteren Hz. Ömer, Ali, Âişe, Abdullah b. Abbas ve Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerden sonra tenkit faaliyeti tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn devirleriyle daha sonraki dönemlerde titizlikle devam etmiş, hadislerin dinin kaynaklarından biri olduğu anlayışıyla tarafsız hareket eden münekkitler yetişmiş ve bu konuda önemli eserler ortaya konmuştur.

Uydurma sözleri Resûl-i Ekrem'in hadislerinden ayırmada ihtisas kazanmış âlimler bu hususta bazı ipuçları tesbit etmişlerdir. Hadis diye nakledilen bir haberin dil kurallarına aykırı olması, "Yeşile ve güzel kadına bakmak görme duyusunu arttırır" cümlesinde olduğu gibi peygamber sözünde bulunmaması gereken bir anlamsızlık veya yatsı namazını kılmayan kimseye Allah Teâlâ'nın, "Ben senin rabbin değilim, kendine başka bir ilâh ara" diyeceğini belirten sözdeki gibi bir ölçüsüzlük taşıması, güvenilir hadis kitaplarında bulunmaması, birçok sahâbînin görmesi gereken bir olayı sadece bir kişinin gördüğünü ileri sürmesi, "Zinadan doğan çocuk cennete girmez" sözü gibi Kur'an'a ve sahih sünnete aykırı olması, "Patlıcan her derde devadır" sözünde olduğu gibi akla ve gözlemlere ters düşmesi, tarihî gerçeklerle bağdaşmaması onun hadis diye kabul edilmesine engel teşkil eden başlıca hususlardır.

Allah Teâlâ, Resûl-i Ekrem'in yaşayışını izlemeyi, onun Kur'an hakkındaki açıklamalarını öğrenmeyi emretmişken hadis diye ortaya atılan sözler müslümanların bu hedefe ulaşmasını ve dini doğru anlamasını bir ölçüde zorlaştırmıştır. Siyasî düşüncelerini veya mezheplerini dinin önüne geçiren, kendilerini daha haklı göstermek için peygamberlerine iftira edenler

müslümanlar arasında daha çok bölünmelere sebep olmuşlar, eski dinlere ait hurafeleri Peygamber diliyle sevimli göstermeye çalışan zındıklar veya cahil vâizler dine ilgi duyanları ondan soğutmuşlardır. Kur'an ve hadislerde ibadete ve iyiliğe özendiren, kötülüklerden sakındıran emir ve yasaklar ölçülü bir şekilde verildiği halde bu ölçülerin göz ardı edildiği uydurmalar müslümanların ya aşırı ümide kapılmasına yol açmış yahut onları aşırı korkuya iterek dinden uzaklaştırmıştır.

Literatür. Mevzû hadisler muhaddisler tarafından çeşitli metotlarla bir araya getirilmiştir. İbnü'l-Kayserânî'nin (ö. 507/1113), senedlerindeki zayıf ve yalancı râvileri eleştirerek 1139 (veya 1113) rivayeti alfabetik olarak bir araya getirdiği Teẕkiretü'l-mevżûʿât (DİA, XXI, 110), Cûzekānî'nin 740 rivayeti fıkıh bablarına göre sıraladığı ve bazı hadisleri uydurma diye göstermesi yüzünden tenkit edildiği el-Ebâṭîl ve'l-menâkîr ve'ṣ-ṣıḥâḥ ve'l-meşâhîr (I-II, nşr. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Firyevâî, Riyad 1415/1994), Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin, büyük ölçüde Cûzekānî'nin eserinden faydalanarak 1850 haberi fıkıh bablarına göre düzenlediği, bazı hadisleri mevzû diye nitelediği için tenkide uğradığı el-Mevżûʿât* Ömer b. Bedr el-Mevsılî'nin 101 konuda sahih hadis bulunmadığını kısa notlarla belirttiği, fakat bazı hükümleri sebebiyle muhtelif âlimlerce cüretli ve aceleci diye eleştirildiği el-Muġnî ʿani'l-ḥıfẓi ve'l-kitâb bi-ḳavlihim lem yeṣıḥḥa şeyʾün fî hâẕe'l-bâb (Kahire 1343/1924, Ebû İshak Muhammed b. Şerîf el-Huveynî el-Eserî kitabın üçte birine yönelttiği tenkitlerini Cünnetü'l-mürtâb adlı çalışmasında ortaya koymuştur [Beyrut 1407/1987]), bazı muhaddislerce tenkitleri aşırı bulunan Radıyyüddin es-Sâgānî'nin ed-Dürrü'l-mülteḳaṭ fî tebyîni'l-ġalaṭ ve nefyi'l-laġaṭ (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî, Beyrut 1405/1985) ve yine onun muhtemelen ed-Dürrü'l-mülteḳaṭ'ın muhtasarı olan Mevżûʿâtü'ṣ-Ṣaġānî (nşr. Necm Abdurrahman Halef, Dımaşk-Beyrut 1401/1980, 1405/1985), İbn Teymiyye'nin el-Eḥâdîs̱ü'l-mevżûʿa (nşr. Mahmûd el-Arnaût, Küveyt 1989), Eḥâdîs̱ü'l-ḳuṣṣâṣ (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Dımaşk 1405/1985 [Risâle fi'l-eḥâdîs̱i'lletî yervîhe'l-ḳuṣṣâṣ adıyla, Kahire 1323, Mecmûʿatü'r-resâiʾli'l-kübrâ içinde, II, 335-344]) ve el-Eḥâdîs̱ü'ż-żaʿîfe ve'l-bâṭıle (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta 1410/1989), Fîrûzâbâdî'nin Hz. Peygamber'in özel hayatını ve ibadetlerini hadislerle anlattığı Sifrü (Süferü)'s-saʿâde adlı eserinin sonunda doksan kadar konuda sahih hadislerin bulunmadığını kısa cümlelerle ifade ettiği sonuç bölümü (hâtime) Süyûtî'nin Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin el-Mevżûʿât'ını tenkit etmek üzere kaleme aldığı el-Leʿâli'l-maṣnûʿa fi'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿa (I-II, Kahire 1352; nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyza, I-II, Beyrut 1417/1996), yine aynı maksatla yazdığı en-Nüketü'l-bedîʿât'ıyla (nşr. Âmir Ahmed Haydar, Dârü'l-cinân 1411/1991; nâşir Süyûtî'nin adı geçen iki eserinde mevzû olamayacağını belirttiği 343 hadis hakkındaki değerlendirmesini bir araya getirerek titiz bir şekilde yayımlamıştır,) onun muhtasarı olan et-Taʿaḳḳubât ʿale'l-Mevżûʿât (Leknev 1303; Lahor 1303), ayrıca Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin temas etmediği mevzû rivayetleri derlediği Ẕeylü'l-Leʾâli'l-maṣnûʿa (Leknev 1303), Semhûdî'nin el-Ġummâz ʿale'l-lümmâz fi'l-eḥâdîs̱i'l-müştehire (fi'l-mevżûʿâti'l-meşhûrât; nşr. Muhammed İshak İbrâhim es-Selefî, Riyad 1401; Beyrut 1406/1986), Ebü'l-Hasan İbn Arrâk'ın Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin el-Mevżûʿât'ı ile Süyûtî'nin el-Leʾâli'l-maṣnûʿa'sını ihtisar edip onlarda bulunmayan uydurma rivayetleri ilâve ettiği Tenzîhü'ş-şerîʿati'l-merfûʿa ʿani'l-aḫbâriʾş-şenîʿati'l-mevżûʿa (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Ebü'l-Fazl İbnü's-Sıddîk, I-II, Kahire 1375, 1383), Fettenî'nin hadis münekkitlerinin mevzû veya zayıf olduğunda ittifak ettikleri veya makbul saymadıkları

haberleri senedlerini zikretmeden bablarına göre sıraladığı Teẕkiretü'l-mevżûʿât fi'l-eḥâdîs̱i'l-merfûʿât (Kahire 1343; Bombay 1927; Beyrut 1399. Fettenî'nin zayıf râvilerle hadis uyduranlara dair alfabetik eseri Ḳānûnü'l-mevżûʿât ve'ḍ-ḍuʿafâʾ da bu eserle birlikte basılmıştır), Ali el-Kārî'nin el-Esrârü'l-merfûʿa fi'l-aḫbâri'l-mevżûʿa ve el-Mevżûʿâtü'ṣ-ṣuġrâ diye de anılan el-Maṣnûʿ fî maʿrifeti'l-ḥadîs̱i'l-mevzûʿ (DİA, II, 403-404), Şevkânî'nin el-Fevâʾidü'l-mecmûʿa* fi'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿa, Leknevî'nin mübarek gün ve gecelerde kılınması tavsiye edilen namazlar hakkındaki mevzû rivayetleri topladığı el-Âs̱ârü'l-merfûʿa fi'l-aḫbâri'l-mevżûʿa (nşr. Leknevî Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1405/1984), Kavukcî'nin daha çok kısa rivayetleri alfabetik olarak derlediği el-Lüʾlüʾü'l-merṣûʿ fîmâ lâ aṣle lehû ev bi-aṣlihî mevżûʿ (Kahire 1305; nşr. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Beyrut 1415/1994), Muhammed Beşîr Zâfir el-Ezherî'nin Taḥẕîrü'l-müslimîn mine'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿa ʿalâ seyyidi'l-mürselîn (bk. bibl.), Hâşim Ma'rûf el-Hüseynî'nin el-Mevżûʿât fi'l-âs̱âr ve'l-aḫbâr: ʿArż ve dirâse (Beyrut 1393), Abbas Ahmed Sakr ve Ahmed Abdülcevâd'ın Süyûtî'nin el-Câmiʿu'l-kebîr'i ile Münâvî'nin el-Câmiʿu'l-ezher'inden derlediği 819 rivayeti ihtiva eden el-Eḥâdîs̱ü'l-mevżûʿa (Beyrut 1409/1988), el-Emîrü'l-Kebîr es-Sünbâvî'nin 432 rivayeti alfabetik olarak sıraladığı en-Nuḫbetü'l-behiyye fi'l-eḥâdîs̱i'l-mekẕûbe ʿalâ ḫayri'l-beriyye (nşr. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut 1409/1988) adlı eserleri burada zikredilebilir. Halk arasında yaygın olan güvenilir rivayetlerin yanında oldukça zayıf, hatta uydurma rivayetleri de bir araya getiren çok sayıda kitap bulunmakta olup Bedreddin ez-Zerkeşî'nin et-Teẕkire fi'l-eḥâdîs̱i'l-müştehire (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Beyrut 1986), Şemseddin es-Sehâvî'nin 1356 rivayetten meydana gelen el-Maḳāṣıdü'l-ḥasene*, Şemseddin İbn Tolun'un 1169 rivayeti bir araya getiren eş-Şeẕre fi'l-eḥâdîs̱i'l-müştehire (nşr. Kemâl b. Besyûnî Zağlûl, I-II, Beyrut 1413/1993), İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî'nin 3281 rivayeti derleyen Keşfü'l-ḫafâʾ*, Muhammed el-Hût el-Beyrûtî'nin 1784 rivayeti ihtiva eden Esne'l-meṭâlib fî eḥâdîs̱e muḫtelifeti'l-merâtib (Kahire 1346; Beyrut 1403/1983) ve Muhammed b. Ahmed b. Cârullah es-Sagīrî el-Yemenî'nin 2717 rivayeti derlediği en-Nevâfîḥu'l-ʿaṭıre fi'l-eḥâdîs̱i'l-müştehire (nşr. Muhammed Abdülkādir Ahmed Atâ, Beyrut 1412/1992) adlı çalışmaları bu türün en çok bilinen çalışmalarıdır. Mevzû hadisler konusunu etraflıca araştıran çalışmalar da yapılmış olup M. Yaşar Kandemir'in Mevzû Hadisler (Ankara 1975) ve Ömer b. Hasan b. Osmân b. Fellâte'nin el-Vażʿ fi'l-ḥadîs̱ (I-III, Dımaşk 1401/1981) adlı eserleri burada anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "vżʿa" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "vżʿa" md.; Kāmus Tercümesi, III, 451vd.; İbn Hibbân, el-Mecrûḥîn, I, 3-95; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire, ts. (Matbaatü'l-âsime), I, 135, 203; İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Nureddin Boyacılar), Riyad 1418/1997; İbnü's-Salâh, Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1411/1990, s. 279-283; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, Kahire 1382/1962, I, 37; IV, 17-19; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs, I, 124-137; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1379/1959, I, 274-291; a.mlf, el-Leʾâli'l-maṣnûʿa fi'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿa (nşr. Ebû Abdurrahman Uveyza), Beyrut 1417/1996, I-II; a.mlf., et-Taʿaḳḳubât ʿale'l-Mevżûʿât, Leknev 1303; İbn Arrâk, Tenzîhü'ş-şerîʿa, I, 5, 19-133, 134, 137-139, 145, 150, 153; II, 25, 26, 30, 82-97; Ali el-Kārî, el-Esrârü'l-merfûʿa fi'l-aḫbâri'l-mevżûʿa (nşr. Muhammed

es-Sabbâğ), Beyrut 1391/1971; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1366, II, 68-98; Leknevî, el-Âs̱ârü’l-merfûʿa fi’l-aḫbâri’l-mevżûʿa (nşr. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1405/1984; M. Beşîr Zâfir el-Ezherî, Taḥẕîrü’l-müslimîn mine’l-eḥâdîs̱i’l-mevżûʿa ʿalâ seyyidi’l-mürselîn, Kahire 1321/1903; a.e. (nşr. Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî), Beyrut 1406/1985; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü’t-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr - M. Reşîd Rızâ), Beyrut 1407/1987, s. 155-193; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Muḫtaṣarü’t-Tuḥfeti’l-İs̱nâʿaşeriyye (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1373, s. 10; M. Yaşar Kandemir, Mevzû Hadisler (Ankara 1975), İstanbul 1997; a.mlf., “İbnü’l-Kayserânî”, DİA, XXI, 110; Ömer b. Fellâte, el-Vażʿ fi’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1401/1981, I-III; Muhyiddin Atıyye v.dğr., Delîlü’l-müʾellefâti’l-ḥadîs̱, Beyrut 1416/1995, II, 719-729.

M. Yaşar Kandemir

2. METRÛK (المتروك) MATRÛH (المطروح)

Yalan söylemekle itham edilen râviyi veya onun naklettiği rivayeti ifade eden hadis terimi.

Sözlükte “bırakılmış, terkedilmiş” anlamına gelen metrûk kelimesi, terim olarak “hadis uydurmamış olsa bile günlük hayatında yalan söylediği bilinen râvinin tek başına rivayet ettiği hadis” mânasında kullanılmakta ve zayıf hadis çeşitlerinden biri olarak matrûh ile aynı anlamı taşımaktadır. İlk dönemlerden itibaren muhaddisler, rivayetleri terkedilecek derecede zayıf râviler hakkında “terk” fiilinden türetilen çeşitli lafızlar kullanmışlardır. “Müttefekun alâ terkihî” (terkedilmesi gerektiği konusunda ittifak vardır), “metrûkü’l-hadîs” (hadisi terkedilmiştir), “terakûhu” (ondan rivayeti terkettiler), “şebîhün bi’l-metrûk” (metrûk râvilerden farksızdır), “türike hadîsühû” (hadisi terkedilmiştir) gibi cerh nitelikli bu lafızlar, adâletinde kusuru bulunan veya zapt bakımından yetersiz olan râvinin zayıf olduğunu belirtmek amacıyla kullanılmakta, böylece hem kendisinin hem de rivayetlerinin terkedilmesi gerektiğine işaret edilmektedir.

Metrûk râvileri göstermek üzere “müttehemün bi’l-kizb” (yalan söylemekle itham edilmiştir), “mâ fîhi hayr” (onda hayır yok), “lâ tühaddisû anhü” (ondan hadis rivayet etmeyiniz), “lâ yüsâvî şey’en” (beş para etmez), “racülün sûün” (kötü adamdır), “mehcûrun” (terkedilmiştir), “matrûhu’l-hadîs” (hadisi atılmıştır), “zâhibü’l-hadîs” (hadisi sâkıttır), “ed‘afü’n-nâs” (insanların en zayıfıdır), “leyse bi-sikatin” (güvenilir değildir), “lâ yurvâ hadîsühû” (ondan hadis rivayet edilmez) şeklinde çok farklı cerh lafızları da kullanılmıştır. İlk üç asırda metrûk râviler hakkında kullanılan cerh lafızlarının sayısı 110 civarındadır (Yücel, s. 136-144).

Terk fiilinden türetilen cerh lafızlarının önceleri adâletinde kusuru bulunan ve zapt açısından yetersiz olan bütün zayıf râviler hakkında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Şu‘be b. Haccâc’ın, hadisi terkedilmesi gereken kişilere dair bilgi verirken “yalan söylemekle itham edilen, çok hata yapan, güvenilir birçok kimse tarafından nakledilen bir hadise muhalif nakilde bulunan ve bu muhalefetinden dönmeyen, meşhur muhaddislerden diğer meşhur muhaddislerin duymadığı ve nakletmediği şeyleri tek başına rivayet eden kişi” şeklinde (Şemseddin es-Sehâvî, I, 370) zayıf râvilere ait birçok özelliği sıralaması bunu gösterir. Yine ilk dönem hadis âlimlerinden Nesâî,

İbn Hibbân ve Dârekutnî'nin kaleme aldıkları eḍ-Ḍuʿafâʾ ve'l-metrûkûn isimli eserlerde zayıf ve metrûk râvileri birlikte ele almaları bunlar arasında fark görmediklerini ortaya koymaktadır.

Zayıf teriminin yerleşmesinden sonra aynı anlamı ifade eden metrûk daha az kullanılmıştır. Râmhürmüzî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî gibi ilk dönem hadis usulcüleriyle İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Nevevî, İbn Kesîr ve Zeynüddin el-Irâkī gibi daha sonraki usul âlimlerinin bu terim üzerinde fazla durmamaları bunu göstermektedir. Metrûk terimini özel anlamıyla ilk tarif eden ve onu bir hadis çeşidi olarak ele alan İbn Hacer el-Askalânî'nin bu terime yüklediği anlam etrafında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İbn Hacer'e göre yalan söylemekle itham edilen râvinin tek başına rivayet ettiği hadis metrûk, fakat çok hata yapan, dinin emir ve yasakları konusunda titiz davranmayan, çok dalgın ve dikkatsiz râvinin rivayeti münkerdir (Nüzhetü'n-naẓar, s. 85, 89). Süyûtî ise yalan söylemekle itham edilen bir râvi tarafından dinin zaruri olarak bilinen esaslarına aykırı şekilde tek başına rivayet edilen ya da hatası fazla veya dinî emir ve yasaklar konusundaki duyarlılığı az yahut da dalgınlığı ve dikkatsizliği çok olan râvinin rivayetinin metrûk olduğu görüşündedir (Tedrîbü'r-râvî, I, 240-241). Buna göre İbn Hacer'in münker dediği rivayetlere Süyûtî metrûk adını vermektedir.

Metrûk vb. bir lafızla cerhedilen râvinin büsbütün terkedilip terkedilmeyeceği hususu muhaddisler arasında tartışılmıştır. Genel kanaat bu lafızların her zaman cerh anlamı taşımayabileceği, terkin bazan cerhi gerektirmeyen bir sebebe veya şüpheye dayanabileceği yönündedir. Meselâ "terakûhu" ile "terakehû fülânün" lafızlarının anlamları farklıdır. Bunlardan ilki râvinin zayıf olduğunu ve rivayetinin yazılmayacağını gösterdiği halde ikincisi genelde herhangi bir kişinin o râvinin rivayetlerini yazmadığı veya ondan hadis almadığı anlamına gelmektedir. Farklı görüşler bulunmakla beraber hadis âlimlerinin genel kanaatine göre metrûk olarak değerlendirilen râvinin ve rivayetinin mutlak mânada terkedilmesi için münekkitlerin çoğunun o râvi ve rivayeti hakkında aynı kanaati paylaşması gerekmektedir (İbnü's-Salâh, s.127).

Metrûk ile aynı kökten türeyen lafızlar Zehebî ve Şemseddin es-Sehâvî'ye göre cerhin üçüncü, Zeynüddin el-Irâkī'ye göre ikinci, İbn Hacer el-Askalânî'nin Taḳrîbü't-Tehẕîb'deki tertibine göre ise onuncu mertebede bulunan râviler hakkında kullanılmaktadır. Bu mertebedeki râvinin hadis rivayetinde kasıtlı olarak yalancılık yaptığı bilinmese bile günlük hayatında yalancılığının tesbit edilmesi kavlî fısk olup bu da bir cerh sebebidir. Çünkü yalan söylemeyi alışkanlık haline getiren kimsenin Hz. Peygamber adına yalan söylemesi de mümkündür. Böyle bir râvinin sadece kendisi tarafından nakledilen ve uydurma olduğuna dair bir alâmet de bulunmayan rivayetleri dinin zaruri olarak bilinen esaslarına aykırılık taşımasa bile kabul edilmez ve mevzû olarak değerlendirilir (Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 294-295).

Zayıf ve metrûk râvilere dair ilk dönemlerden itibaren kısaca eḍ-Ḍuʿafâʾ ya da eḍ-Ḍuʿafâʾ ve'l-metrûkûn adıyla bilinen, genellikle alfabetik olarak düzenlenen, her râvi hakkında müellifin veya tanınmış hadis münekkitlerinin değerlendirmelerine yer verilen pek çok eser kaleme alınmıştır (bk. DUAFÂ ve METRÛKÎN). Günümüzde de özellikle belli eserlerde yer alan metrûk râvilerle ilgili çalışmalar yapılmaktadır. Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'nde Abdullah Murâd Ali el-Pâkistânî el-Metrûkûne'l-leẕîne teferrede bihim İbn Mâce (Mekke 1393), Mûsâ Sekr Boks el-Endonisî el-Metrûkûn ve merviyyâtühüm fî Kitâbi'l-Câmiʿ li'l-İmâm et-Tirmiẕî (Mekke 1994), Vasıyyullah b. Muhammed Abbas eḍ-Ḍuʿafâʾ ve'l-mechûlûn ve'l-metrûkûn fî

(Müctebâ)’n-Nesâ᾽î (Mekke 1396), Muhammed Sabrân Efendi el-Endonisî el-Metrûkûn ve’l-mechûlûn ve merviyyâtühüm fî Süneni Ebî Dâvûd es-Sicistânî (Mekke 1396) adıyla yüksek lisans çalışması yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 127; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 176; İbn Hacer, Taḳrîbü’t-Tehẕîb (Avvâme), s. 74; a.mlf., Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 85, 89; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 370; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 240-241, 295; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1087; Leknevî, er-Refʿ ve’t-tekmîl, s. 139-141; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 126, 294-295; Abdullah Sirâceddin, Şerḥu Manẓûmeti’l-Beyḳūniyye, Halep 1398, s. 167; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 221; M. Accâc el-Hatîb, Uṣûlü’l-ḥadîs̱, Beyrut 1401/1981, s. 348; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 174; Sezgin, GAS (Ar.), I/1, s. 317-318; M. Hasan eş-Şelebî, Delîlü’r-resâ᾽ili’l-câmiʿiyye, Dımaşk 1403/1983, s. 131, 133, 203; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli’l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 115-116; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 222-223; Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 133-144.

Mehmet Efendioğlu

MATRÛH (المطروح)

Yalan söylemekle itham edilen râvi ve bu râvinin naklettiği hadis anlamında terim.

Sözlükte “kaldırıp atmak” anlamındaki tarh kökünden türetilen matrûh “kaldırılıp atılan şey” demektir. Terim olarak “dinin esaslarına aykırı olmasa bile yalancılıkla itham edilen, dinin emir ve yasaklarına aykırı davranan veya rivayetlerinde çokça vehim ve gaflet görülen râvinin tek başına rivayet ettiği hadis” mânasına gelmektedir. Buna göre matrûh hadisle zayıf hadis çeşitlerinden olan metrûk hadis arasında bir fark bulunmamaktadır. Matrûh III. (IX.) yüzyılda terim anlamı kazanmış ve muhaddisler tarafından bir çeşit zayıf hadisi göstermek üzere aynı kökten gelen “mutarrah” (atılmış), “mutarrahu’l-hadîs” (hadisi atılmıştır), “matrûhu’l-hadîs” (hadisi atılmıştır), “tarahûhü” (onu terk ettiler), “tarahû hadîsehû” (hadisini terkettiler) vb. ifadelerle cerh lafzı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Yahyâ b. Maîn, Beşîr b. Meymûn el-Horasânî gibi yalancı râviler hakkında, “Muhaddisler bunların hadislerinin atılması gerektiği konusunda ittifak etmiştir” diyerek matrûh tabirini kullanmıştır (İbn Arrâk, I, 42; İbn Hacer, I, 412).

Matrûh kelimesi III. (IX.) yüzyıldan sonra yerini tamamen metrûke bırakmıştır. Nitekim Râmhürmüzî, Hâkim en-Nîsâbûrî, Hatîb el-Bağdâdî, İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, Nevevî, İbn Kesîr, Zeynüddin el-Irâkī, İbn Hacer el-Askalânî ve Süyûtî gibi hadis usulcüleri eserlerinde bu terime temas etmemişlerdir. Günümüzde yazılan hadis usulü eserlerinde matrûh bazan metrûk başlığı altında, bazan da müstakil olarak ele alınmaktadır.

Zeynüddin el-Irâkī’ye göre matrûh cerhin üçüncü, Sehâvî’ye göre dördüncü derecesini ifade eden lafızlardan biridir. Bu lafızla cerhedilen râvinin naklettiği hadis değer bakımından mevzûdan biraz üstün, zayıftan biraz düşük olup ona hiçbir şekilde itibar edilmez ve delil olarak kullanılmaz. Matrûh hadisi nakleden râvinin kendisi metrûk, hadisi de merduddur.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü’l-ʿArab, “ṭrḥ” md.; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, II, 210; III, 210, 317; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 176; a.mlf., et-Taḳyîd ve’l-îżâḥ (nşr. Abdurrahman M. Osmân), Beyrut 1401/1981, s. 163; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, I, 412; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 296; İbn Arrâk, Tenzîhü’ş-şerîʿa, I, 42; Leknevî, er-Refʿ ve’t-tekmîl, s. 178; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 253; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, s. 294-295; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 211, 428; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli’l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 117; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 80, 93-94, 149, 150; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 210, 291, 392; İsmail L. Çakan, Hadis Usûlü, İstanbul 2001, s. 137-138.

Mehmet Efendioğlu

3. MÜNKER (المنكر)

Zayıf râvinin güvenilir râviye muhalefeti yüzünden zayıf olan hadis anlamında terim.

Sözlükte “inkâr etmek, bilmemek, hoş karşılamamak” anlamındaki nekr kökünün if‘âl kalıbından türeyen münker kelimesi değişik zamanlarda yaşamış muhaddisler tarafından farklı şekillerde tarif edilmiş olmakla birlikte daha çok “zayıf râvinin güvenilir râviye muhalefeti sebebiyle zayıf olan hadis” mânasında kullanılmıştır. İbn Hacer el-Askalânî’nin benimsediği ve kendisinden sonra gelen âlimlerin de kabul ettiği bu tarife göre münker sahih hadis çeşitlerinden ma‘rûfun mukabilidir. Bu terimin, bir hadis çeşidi olarak ortaya çıkmadan önce râvileri değerlendirmeye yönelik “münkerü’l-hadîs” şeklinde geçtiği anlaşılmaktadır. Nitekim Yahyâ b. Saîd el-Kattân tâbiî Kays b. Ebû Hâzim için münkerü’l-hadîs tabirini kullanmış, ancak İbn Hacer, onun bu tabiri daha sonraki dönemlerde kazandığı cerh anlamında değil, Kays b. Ebû Hâzim’in rivayet ettiği bazı hadislerde teferrüd ettiğine işaret etmek üzere kullandığını belirtmiştir (Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VIII, 347).

III. (IX.) yüzyıldan itibaren ortaya çıkan münker terimiyle ilgili tanımları şöylece sıralamak mümkündür: 1. Zayıf râvinin güvenilir râvilere muhalif olarak rivayet ettiği hadis. Münkeri ilk defa İmam Müslim “râvinin rivayetinin güvenilir hâfızların rivayetine muhalif olması” şeklinde tanımlamış ve Ömer b. Abdullah b. Ebû Has‘am gibi zayıf râvilerin hâfız diye bilinen sika râvilere muhalif olarak naklettikleri hadislerin münker ve zayıf olduğunu söylemiştir (Müslim, “Muḳaddime”, I, 7; Kitâbü’t-Temyîz, s. 209). Ebû Hâtim er-Râzî de münkeri bu anlamda

kullanmıştır (İbn Ebû Hâtim, IV, 175). 2. Zayıf râvinin tek başına rivayet ettiği hadis. Bu görüşü benimseyen Tirmizî, muhalefet söz konusu olmaksızın senedinde iki zayıf râvi bulunan ve başka bir tarikle desteklenmeyen hadisin münker olduğunu söylemiştir (Tirmizî, "İsti ʾẕân", 11). Zehebî ise sadûk ve daha aşağı seviyedeki râvilerin tek başına rivayet ettikleri hadislerin münker olduğu görüşündedir (el-Mûḳıẓa, s. 42). 3. Güvenilir olsun veya olmasın bir râvi tarafından tek başına rivayet edilen ve başka tarikten desteklenmeyen hadis. İbnü's-Salâh, hadisçiler arasında münkeri bu anlamda kullanan birçok kimsenin bilindiğini söylemekteyse de İbn Hacer el-Askalânî (en-Nüket, II, 674) ve Şemseddin es-Sehâvî (Fetḥu'l-muġīs̱, I, 202) onun bu görüşünü durumu belirsiz, ezberi zayıf ve bir kısım hocalarının bilinmemesi sebebiyle hadisi Hakkında müsbet kanaat belirtilemeyen râvilerin tek başına rivayet ettikleri hadis şeklinde anlamak gerektiğini vurgulamışlar, Ahmed b. Hanbel ve Nesâî'nin bu tür rivayetler için münker tabirini kullandıklarını hatırlatmışlardır. Berdîcî, râvilerden Yûnus b. Kāsım el-Hanefî'yi değerlendirirken münkerü'l-hadîs tabirini kullanmış, ancak İbn Hacer el-Askalânî bunu, "Berdîcî, münker terimiyle güvenilir olsun olmasın râvi tarafından tek başına rivayet edilen hadisi kasteder, onun bu değerlendirmesinde cerh söz konusu değildir" şeklinde açıklamıştır (Hedyü's-sârî, s. 633). 4. Şâz hadis. Bazı muhaddislere göre münker, "makbul bir râvinin kendisinden daha güvenilir râviye muhalefet ederek naklettiği hadis" mânasındaki şâz ile eş anlamlıdır. İbnü's-Salâh ile Nevevî, İbn Kesîr, Zeynüddin el-Irâkī ve İbn Dakīkul'îd bu görüştedir. Ancak İbn Hacer, şâz ve münkeri aynı mânada kabul eden İbnü's-Salâh'ı eleştirerek iki terim arasında güvenilir râvilere muhalefet açısından benzerlik bulunmakla birlikte şâz hadiste râvinin sika, münker hadiste ise zayıf olması yönünden farklılık bulunduğuna işaret etmiştir (Nüzhetü'n-naẓar, s. 69-70). 5. Mevzû hadis. Terim ilk asırlardan itibaren birçok muhaddis tarafından "uydurma hadis" anlamında kullanılmıştır. İbnü'l-Cevzî'nin el-Mevżûʿât, İbn Arrâk'ın Tenzîhü'ş-şerîʿati'l-merfûʿa, Zehebî'nin Mîzânü'l-iʿtidâl ve Ali el-Kārî'nin el-Maṣnûʿ fî maʿrifeti'l-ḥadîs̱i'l-mevżûʿ adlı eserleri başta olmak üzere daha çok ilel, mevzûat ve zayıf râvilerle ilgili eserlerde karşılaşılan bu kullanım, rivayetlerin değerlendirilmesi sırasında "münker, münkerün cidden" lafızları yanında "mevzû, şibhü'l-mevzû, ke-ennehû mevzû', lâ asle lehû, leyse lehû asl ve bâtılün" gibi tabirlerle birlikte de kullanılmaktadır. Bununla beraber farklı tarifleri bulunduğu için münker mutlak mânada mevzû anlamına gelmez. Kural olarak her mevzû rivayet münkerdir, ancak her münker mevzû değildir. İbn Hacer el-Askalânî ve kendisinden sonra gelen hadis âlimleri bu beş görüşten birincisini tercih etmişler, dolayısıyla bu, cumhurun görüşü olarak benimsenmiştir (Haldûn el-Ahdeb, I, 381).

Münker hadisin değişik örnekleri vardır. Hubeyyib b. Habîb ez-Zeyyât > Ebû İshak > Ayzâr b. Hureys > Abdullah b. Abbas tarikiyle merfû olarak nakledilen, "Kim namazı kılar, zekâtı verir, haccı yapar, orucu tutar ve misafiri ağırlarsa cennete girer" meâlindeki rivayet (Taberânî, XII, 106) bunlardan biridir. Bu hadis Ebû Zür'a er-Râzî'ye sorulduğunda Râzî, onun merfû değil İbn Abbas'ın mevkuf rivayetlerinden olduğu için münker sayılması gerektiğini belirtmiştir (İbn Ebû Hâtim, ʿİlelü'l-ḥadîs̱, II, 182). Diğer bir ifadeyle sika râvilerin İbn Abbas'ın mevkūfatından olduğunu bildirdiği bu rivayet, metrûk râvi Hubeyyib b. Habîb tarafından merfû şekilde rivayet edilerek sika râvilere muhalefet edilmiş, bundan dolayı münker hükmünü almıştır (İbn Hacer, Nüzhetü'n-naẓar, s. 69-70).

Hem hadisin hem râvinin vasfını ifade eden münker terimi hadis değerlendirmelerinde daha çok “hadîsün münkerün” şeklinde geçer. III. (IX.) yüzyıldan itibaren bu kökten türeyen değişik lafızlar râvileri cerh ve ta‘dîl açısından değerlendirmek için kullanılmıştır. Genellikle metrûk, bazan zayıf, bir kısım muhaddisler tarafından rivayetinde teferrüd eden sika râviler Hakkında kullanılan bu lafızların en önemlileri şunlardır: “Münkerü’l-hadîs, hadîsühû münkerün, haddese bi-menâkîr (münker hadis rivayet etmiştir) fî hadîsihî ba‘zu menâkîr, revâ menâkîr, fî hadîsihî nekâretün (hadislerinde münker olanlar var), yervi’l-menâkîr, ehâdîsühû menâkîr, lehû menâkîr, fî hadîsihî menâkîr, indehû menâkîr, ye’tî bi’l-menâkîr (münker hadis rivayet eder), lehû mâ yünkerü (münker rivayetleri var), sâhibü menâkîr”. Ancak muhaddisler bu tabirleri, râvinin hadis rivayetine ehil olup olmadığı konusunda hüküm vermek için değil rivayetlerinde münker hadis bulunup bulunmadığını belirtmek amacıyla kullanmıştır. Hakkında bu tabirlerden biri kullanılan râvi eğer sika ise münker rivayetlerinin az, metrûk ise bu tür rivayetlerinin çok olduğu anlaşılır. Muhaddislerden sadece Buhârî bu terimi hadisi hiçbir şekilde alınmayacak râviler için kullanır. Cerh lafzı olarak kullanıldığında münkerü’l-hadîs Zeynüddin el-Irâkī’ye göre cerhin dördüncü, Zehebî ve Şemseddin es-Sehâvî’ye göre beşinci mertebesinde bulunan râvi kastedilir. Prensip olarak bu lafızla cerh edilen râvinin rivayetleri zayıf kabul edilir ve sadece itibar için yazılır.

Münker hadisin dinî meselelerde delil olup olmayacağı konusunda kesin bir görüş belirtmek mümkün değildir. Bu hususta bir hükme varmak için yapılan tanımları ayrı ayrı ele alıp değerlendirmek gerekir. Buna göre, zayıf râvinin sika râvilere muhalif olarak veya zayıf râvinin tek başına rivayet ettiği hadis ile şâz anlamındaki münker rivayetin terkedilmesi gerektiği konusunda ihtilâf yoktur. Güvenilir olsun veya olmasın “râvinin tek başına rivayet ettiği hadis” mânasındaki münkerde rivayet râvinin durumuna göre değerlendirilir. “Mevzû” anlamında kullanıldığında ise rivayet kesinlikle reddedilir. Münker hadis konusunda Ahmet Yücel, “Cerh Lafızlarından Münkeru’l-hadîs ve Farklı Kullanımları” (MÜİFD, sy. 13-15 [1997], s. 199-210), Nihad Abdülhalîm Ubeyd “el-Ḥadîs̱ü’l-münker, ḥaḳīḳatühû-ḍavâbiṭühû-ḥükmühû” (Mecelletü’ş-şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, XIX/58 [Küveyt 1425/2004], s. 17-65) adıyla birer makale yazmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü’l-ʿArab, V, 233-234; Müslim, “Muḳaddime”, I, 7; a.mlf., Kitâbü’t-Temyîz (nşr. Muhammed Mustafa el-A‘zamî), Riyad 1402/1982, s. 209; Tirmizî, “İstiʾẕân”, 11; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IV, 175; a.mlf., ʿİlelü’l-ḥadîs̱, Beyrut 1405/1985, II, 182; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1984, XII, 106; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 80-82; Zehebî, el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 42-43; İbn Hacer el-Askalânî, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, VIII, 347; a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî‘ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 674-680; a.mlf., Hedyü’s-sârî (nşr. Abdülazîz b. Bâz), Beyrut 1410/1989, s. 610, 631, 633; a.mlf., Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 69-70; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 201-206; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, I, 238-241; Ali el-Kārî, el-Maṣnûʿ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1404/1984, s. 20 vd.; Emîr es-

San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, II, 5-6; Leknevî, er-Refʿ ve’t-tekmîl, s. 199-212; a.mlf., Ẓaferü’l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 361-364; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1392/1972, s. 258-262; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi’l-muḥaddis̱în, Cidde 1407/1987, I, 377-389.

Mehmet Efendioğlu

4. MUALLEL (المعلّل)

Sened veya metninde herkesin göremeyeceği bir kusuru bulunan hadis.

Sözlükte “illeti açığa çıkarılmış” anlamındadır. Terim olarak ilk bakışta kusursuz göründüğü halde araştırıldığında sıhhatini yok edebilecek gizli bir sebebe dayalı kusuru bulunan hadis için kullanılır. Bu tür hadisler ma‘lûl ve muall diye de anılmakta olup Buhârî, Tirmizî, Dârekutnî ve Hâkim en-Nîsâbûrî gibi muhaddisler ma‘lûl terimine yer vermişlerdir. Hem ma‘lûl hem muallelі dil kuralları açısından doğru bulmayan, mual kelimesinin bu anlamı daha iyi karşıladığını söyleyenler varsa da İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî’den önceki dönemde birçok muhaddis tarafından kullanılan, terimlerin yerleşmesinden sonra da bu şekilde kabul gören muallel tercih edilmiştir (Tecrid Tercemesi, I, 176). Bir rivayeti muallel yapan gizli kusura illet, bu illeti ortaya çıkaran kimseye muallil, bu tür rivayetleri konu edinen ilim dalına da ilelü’l-hadîs denir. İlk devirlerden itibaren muhaddisler hadislerin doğru bir şekilde rivayet edilmesi için birtakım esaslar belirlemişse de zaman zaman hatalar yapılmış ve bazı hadislerde bir kısmı ilk bakışta farkedilen, bir kısmı da ancak araştırmalar sonucu ortaya çıkan kusurlar (illetler) meydana gelmiştir.

Hadis kitaplarında muallel hadisin çeşitli örnekleri bulunmaktadır. Hâkim en-Nîsâbûrî’nin Mûsâ b. Ukbe - Ebû İshak es-Sebîî - Ebû Bürde el-Eş‘arî - Ebû Mûsâ el-Eş‘arî senediyle naklettiği, Hz. Peygamber’in, “Ben günde yüz defa Allah’tan af diliyor ve ona tövbe ediyorum” dediğine dair hadis (Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱, s. 114) bunlardan biridir. Bu hadis ilk bakışta gerek sened gerekse metin açısından kusursuz ve sahih görünmekteyse de derinlemesine araştırıldığında babası Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’den çeşitli rivayetleri bulunan Ebû Bürde’nin bu hadisi ondan nakletmediği, Müslim’in es-Ṣaḥîḥ’inde olduğu gibi Ebû Bürde - Egar el-Müzenî senediyle rivayet ettiği farkedilmiştir (Müslim, “Ẕikir”, 41, 42). Senedde Egar el-Müzenî yerine yanlışlıkla Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin zikredildiği ancak rivayetlerin derlenip araştırılmasıyla açığa çıkmış ve hadisin muallel olduğu anlaşılmıştır (Tecrid Tercemesi, I, 184-185). Bir rivayetteki illeti ortaya çıkarma işi, hadis ilimlerinin en karışık ve en ince konularından biri olup bunu ancak geniş bir anlayış, güçlü bir hâfıza, râvilerin dereceleri hakkında tam bir bilgi, isnad ve metinlere dair kuvvetli bir meleke sahibi âlimlerin yapması mümkündür (İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar, s. 89-90).

Bir hadiste illet bulunduğu muhaddislerin tesbit ettiği usul çerçevesinde belli olmaktadır. Bunun için muhaddis ele aldığı hadisin bütün tariklerini bir araya getirir. Her bir râvisini adâlet ve zabt açısından inceler. İsnadlardaki hoca ve talebelerin birbirinden olan rivayetlerini araştırır. Tedlîs ve irsâl yapan râvilerle ihtilâta konu olanları bulup ortaya çıkarır. Semâ ve arz

yoluyla alınan rivayetlerle icâze ve münâvele yoluyla alınanları ve bunların edâ sîgalarını gözden geçirir. Râvinin hadisi tek başına rivayet edip etmediğini, kendisinden daha güvenilir râvilere muhalefetinin bulunup bulunmadığını araştırır. Aynı şekilde râvinin vehm, mürsel veya münkatı‘ rivayetleri muttasıl gösterme yahut hadisleri birbirine karıştırma gibi bir kusuru varsa bunu gösterir. Ancak bu çalışmalardan sonra sened veya metninde illet tesbit edilen hadisin muallel olduğu söylenebilir (İbrâhim b. es-Sıddîk, I, 50-61).

Hadisi muallel kılan gizli illetler pek çok olup Hâkim en-Nîsâbûrî bunlardan on tanesini zikretmiştir (Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, s. 119). Bu tür hadislerde illet genellikle isnadda bulunmakla beraber bazan metinde, bazan hem senedde hem metinde görülebilir. İsnaddaki illet hem isnadın hem metnin sıhhatini zedeleyebilir (İbnü's-Salâh, s. 91). Senedde illet daha çok râvinin mürsel hadisi mevsûl, mevsûlü mürsel, mevkūfu merfû, merfûu mevkūf olarak rivayet etmesi, iki hadisin senedini birbirine katması, isim, künye ve nisbeleri benzeyen râvileri birbiriyle karıştırması, sahâbîyi tâbiî, tâbiîyi sahâbî zannetmesi, kendisinden hadis duyduğu sanılan kimseden aslında duymamış olması ile meydana gelir. Metinde illet ise noktalama, yanlış okuma ve harf hatası yapma (tashîf, tahrîf) neticesinde hadis metninin anlamının değişmesi, metinde bulunmayan bir sözün açıklama için metne sokulması, bir hadis metninin başka bir metnin içine yerleştirilmesi vb. konularda hata yapılmasıyla meydana gelir (İbrâhim b. es-Sıddîk, I, 62-67).

Birçok güvenilir râvinin hadisinde rastlanabilen illetin tesbiti kişiden kişiye değişmektedir. Hadis ilimleri konusunda derin bilgiye sahip olmama ve hadislerin bütün tariklerini elde edememe gibi sebeplerden dolayı birinin illet saydığı bir hususu bir başka âlim illet kabul etmeyebilir. Ayrıca illetin tesbitinde daha çok ipuçlarına dayanan zann-ı gālible hareket edildiği ve kesin delillerle ispat edilemediği için verilen hükümlerde ihtilâf olabilmektedir. Bu sebeple, “Bu hadis falan kimse ile ma‘lûldür” veya, “Bu hadiste şu illet vardır” şeklinde bir ifade görüldüğü zaman kesin hüküm vermekte acele etmemek gerekir.

Bazı muhaddisler illet ve muallel kelimelerini bilinen anlamları dışında kullanmış, Tirmizî neshe illet demiş (İbnü's-Salâh, s. 93), bazıları râvilerde görülen yalancılık ve dalgınlık gibi cerh sebeplerini illet diye nitelemiş (Ahmed M. Şâkir, s. 71), bir kısmı da irsâl gibi kesin cerh sebebi olmayan kusurları illet olarak isimlendirmiş, sahihin kısımları içinde ma‘lûl ve şâz sahihlerden söz edenler bile olmuştur. Nitekim Ebû Ya‘lâ el-Halîlî, güvenilir kimselerin muttasıl olarak rivayet ettiği bir hadisin bir râvi tarafından mürsel olarak rivayeti hakkında “sahîhun ma‘lûlün” ifadesini kullanmıştır (el-İrşâd, I, 157, 160, 163). Endülüslü ve Mağribli muhaddislerin çoğu kusuru gizli olsun açık olsun kabul şartlarına muhalif olup irsâl, inkıtâ, i‘dâl, tedlîs ve ıztırâb içeren bütün rivayetleri muallel diye adlandırmıştır (İbrâhim b. es-Sıddîk, I, 101-104). Ancak İbn Hacer el-Askalânî bu görüşlere katılmamış ve bir hadise muallel denilebilmesi için onda mutlaka gizli bir illetin bulunması gerektiğini söylemiştir (en-Nüket, II, 710, 745-746).

Râvinin yanılmasından kaynaklanan bir illetin cerh ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Zira cerh, hadisin isnad veya metninde herkes tarafından kolayca görülebilen bir kusur yüzünden onun zayıf olduğuna hükmetmekten ibarettir. İllet bilinmeden cerh yapılamaz. Bir hadisin sened veya metninde illetin bulunduğu bilinmediği sürece hadis kusursuz yani sahih kabul edilir. Fakat hatanın ortaya çıkmasından sonra hadis muallel adını alır ve zayıf sayılır.

II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren Şu‘be b. Haccâc, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Tirmizî, İbn Ebû Hâtim ve Dârekutnî gibi âlimler muallel hadise dair eserler kaleme almışlardır (bk. İLELÜ’l-HADÎS). Hüseyin b. Muhsin el-Ensârî el-Beyânü’l-mükemmel fî beyâni’ş-şâẕ ve’l-muʿallel (Delhi 1310; Benâres 1399/1979), Halîl İbrâhim Molla Hâtır el-Ḥadîs̱ü’l-muʿallel (Cidde 1407/1987) adlı çalışmalarında muallel hadisi usul ilmi açısından incelemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA:

Müslim, “Ẕikir”, 41, 42; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 112-119; Ebû Ya‘lâ el-Halîlî, el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi’l-ḥadîs̱ (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs), Riyad 1409/1989, I, 157, 160, 163; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 89-93; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 89-90; a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî‘ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 710-771; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġîs̱, Beyrut 1403/1983, II, 224-236; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, s. 161-169; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 961; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü’s-selefiyye), II, 25-34; Ahmed M. Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 63-72; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 176-189; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 139-145, 238-240; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 150-156; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli’l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 132-137; İbrâhim b. es-Sıddîk, ʿİlmü ʿileli’l-ḥadîs̱, Mağrib 1415/1995, I, 43-44, 50-61, 62-67, 101-104.

Mehmet Efendioğlu

5. MÜDREC (المدرج)

Sened veya metnine, aslında olmayan bir şey ilâve edilen hadis.

Sözlükte “eklemek, ilâve etmek” anlamındaki derc kökünden türeyen müdrec kelimesi “kendisine ekleme yapılan şey” demektir. Terim olarak senedinde veya metninde bir fazlalık bulunan hadisi ifade eder. Böyle bir ilâveye idrâc denir. Müdrec hadisi rivayet eden hoca hadisin metnini yahut senedini açıklarken onu dinleyen talebe bu açıklamaların metnin aslında veya senedde bulunduğunu zannedip bu şekilde naklederse de muhaddisler hadisi diğer rivayetlerle karşılaştırdıklarında hatayı farkedip düzeltirler.

Müdrec tabiri ilk üç asırda belli bir tanımı yapılmadan mevzû, muallel, maklûb, muztarib ve münker gibi terimlerle birlikte hadisin zayıf ve metrûk olduğuna işaret etmek üzere kullanılmıştır (Tirmizî, ʿİlel, s. 210). Terim üzerinde ilk defa duran ve onu açıklayan Hâkim en-Nîsâbûrî olmuş, ardından Hatîb el-Bağdâdî bu konuda müstakil bir eser yazmış, diğer hadis usulcüleri de aynı bilgileri eserlerinde tekrarlamışlardır.

Müdrec hadis "müdrecü'l-isnâd" ve "müdrecü'l-metn" olmak üzere iki kısma ayrılır. Asıl nüshaya göre bir değişikliğin veya ilâvenin yapıldığı müdrecü'l-isnâd Hatîb el-Bağdâdî'ye göre üç, İbn Hacer el-Askalânî'ye göre beş şekilde olabilir. Birçok isnadı bulunan hadisi nakleden râvi senedleri birbirine karıştırabilir; iki ayrı isnadla gelen sahih iki ayrı hadisi senedlerden biriyle rivayet edebilir veya hadislerden birini kendi senediyle rivayet etmekle birlikte diğer hadisin metninden bir kısmını ona katabilir. Kendisine iki farklı isnadla biri tam, diğeri eksik iki metin halinde ulaşan hadisin tam olan metnini eksik metnin senediyle rivayet edebilir. Hocanın bir hadisin senedini zikrettikten sonra yaptığı açıklamayı hadisin metni sanıp öyle nakledebilir (İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket, II, 832-837).

Tirmizî'nin Süfyân es-Sevrî > Vâsıl b. Hayyân el-Kûfî > Ebû Vâil Şakīk b. Seleme > Amr b. Şürahbîl > Abdullah b. Mes'ûd isnadıyla tahrîc ettiği, en büyük günahın mahiyetine dair birinci rivayet ("Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 25) müdrecü'l-isnâdın örneği olup bu hadisin senedinde Amr b. Şürahbîl'in yer almaması gerekir. Hadisin Sünen-i Tirmiẕî'de aynı babda yer alan ikinci rivayetiyle Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'deki rivayetinin senedinde ("Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 2/3) Amr b. Şürahbîl'in bulunmaması bunu göstermektedir. Nitekim senedler üzerinde yapılan inceleme sonunda Tirmizî'nin, içinde Amr'ın da yer aldığı senedi başka bir senedle karıştırdığı anlaşılmıştır.

Hadisin metnine yapılan idrâc metnin baş tarafında veya ortasında, çoğunlukla da sonunda bulunur. Hz. Peygamber'in Hira mağarasına çekilip ibadet ettiğini anlatan rivayetin "ve kâne yahlû bi-gāri Hirâin fe yetehannesü fîhi -ve hüve't-teabbüdü- el-leyâliye zevâti'l-adedi" (O Hira mağarasına çekilir ve burada birkaç gün tehannüs ederdi -tehannüs ibadet etmek demektir-) ibaresindeki (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 1; Müslim, "Îmân", 252) "ve hüve't-teabbüdü" ifadesini hadisin râvilerinden Zührî açıklama için ilâve etmiş (İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu'l-bârî, I, 23), fakat daha sonraki râviler bu açıklamanın hadisin metnine ait olduğunu zannetmişlerdir.

Sened ve metninin durumuna göre müdrec hadis sahih, hasen veya zayıf olabilir. Hadiste bulunan garîb bir kelimeyi veya muğlak bir ifadeyi izah için yapılan idrâcın sakıncasının olmadığı ittifakla kabul edilmiştir. Yanılma sonucu meydana gelen idrâc, râvi için bir kusur teşkil etmemekle birlikte bu durumun aynı râvide sık sık görülmesi onun zabt niteliğine zarar verir, kasten yapılması ise adâlet vasfını yok eder.

Müdrec hadis konusunu el-Faṣl li'l-vaṣli'l-müdrec fi'n-naḳl adlı eseriyle (nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, I-II, Riyad 1418/1997) ilk defa ele alan Hatîb el-Bağdâdî'dir. Kitap senedinde ve metninde idrâc bulunan 111 rivayeti içermekte, ancak bunların bir kısmının müdrec olmadığı belirtilmektedir. İbn Hacer el-Askalânî eseri yeniden düzenlemiş ve çalışmasına Taʿrîf(Taḳrîb)ü'l-menhec bi-tertîb(taḳrîb)i'l-müdrec adını vermiştir (en-Nüket, II, 811; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 465). Onun Taḳvîmü's-sinâd bi-müdreci'l-isnâd adlı bir çalışmasının daha bulunduğu belirtilmektedir (Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân, s. 48). Süyûtî, İbn Hacer'in eserinden sadece metninde idrâc bulunan yetmiş kadar rivayeti senedlerini hazfederek el-Medrec ile'l-müdrec isimli eserinde bir araya getirmiştir (nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Küveyt 1400). Abdülazîz b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî, Teshîlü'l-Medrec ile'l-müdrec'inde (Dımaşk 1403) Süyûtî'nin bu eserindeki rivayetleri alfabetik sıraya koymuştur.

Mehmet Yılmaz, Sahîhayn'deki Müdrec Hadisler ve Bunların Genel Değerlendirmesi adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1994, SÜ İlâhiyat Fakültesi).

BİBLİYOGRAFYA:

Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 1, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 2/3; Müslim, "Îmân", 252; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 25; a.mlf., ʿİlelü't-Tirmiẕî el-kebîr (nşr. Subhî es-Sâmerrâî v.dğr.), Beyrut 1409/1989, s. 210; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine-Beyrut 1397/1977, s. 39-41; Hatîb el-Bağdâdî, el-Faṣl li'l-vaṣli'l-müdrec fi'n-naḳl (nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî), Riyad 1418/1997, neşredenin girişi, I, 22-35; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 95-98; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 104-105; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu'l-bârî (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 23; a.mlf., Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 90-91; a.mlf., en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rabî' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 811-837; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 268; a.mlf., Naẓmü'l-ʿiḳyân, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 48; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 465; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 299-305; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 161, 253-258; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1401/1981, s. 439-444; M. Accâc el-Hatîb, Uṣûlü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1401/1981, s. 370-373; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 121-125; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 144-147, 254-256; Mahmûd et-Tahhân, Teysîrü muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱, Riyad 1407/1987, s. 103-106; M. Abdürrezzâk er-Raûd, "el-Müdrec fi'l-ḥadîs̱i'n-nebeviyyi'ş-şerîf mefhûmühû ve dirâse ʿalâ nemâẕic min Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî", Mecelletü'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, XVIII/53, Küveyt 1424/2003, s. 131-187.

Mehmet Efendioğlu

6. MAKLÛB (المقلوب)

İsnada veya metindeki kelimeleri yerini değiştirerek rivayet etmek anlamında hadis terimi.

Sözlükte "bir şeyin altını üstüne getirmek, çevirmek" anlamındaki kalb kökünden türeyen kelime, hadis terimi olarak "isnadında râvilerin isim veya neseplerinin, metninde ise kelime yahut ibarelerin yerleri değiştirilerek rivayet edilen hadis" mânasında II. (VIII.) yüzyıldan beri kullanılmaktadır. Bu tür hadislere ma'kûs da denmektedir. Bir hadisin metninde veya isnadında yanılarak yahut bilerek yapılan bu yer değiştirme işlemi, aynı sened ve metin içerisinde olabileceği gibi farklı hadislerin senedlerinin ve metinlerinin birbirine eklenmesiyle de meydana gelebilir. Bu durum bir hadisin senedini başka bir hadisin senedi olarak göstermek veya bir hadis metnini başka bir hadise ilâve etmek şeklinde gerçekleşir. Yer değiştirme isnadda yapılmışsa "maklûbü'l-isnâd", metinde meydana gelmişse "maklûbü'l-metin" adını alır. İsnad ve metinde kelimelerin yerini değiştirme işlemi yanılarak olabileceği gibi râvinin hadis bilgisini

ve hâfıza gücünü denemek amacıyla da yapılabilmektedir. Bağdatlı muhaddislerin, 100 hadisin sened ve metinlerini birbirine karıştırarak Bağdat'a geldiğinde Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin hadis bilgisini ve hâfıza gücünü ölçmek istedikleri bilinmektedir. Hadis âlimlerinin yalancılıkla itham ettiği Hammâd b. Amr en-Nasîbî'nin güvenilir isnadla Süheyl b. Ebû Sâlih'ten nakledilen, "Müşriklere rastladığınız zaman ilk olarak siz selâm vermeyiniz" hadisini A'meş'in rivayeti olarak göstermesi hadisin başka bir rivayeti olduğu izlenimini vermek için kasıtlı olarak değiştirmeye yöneliktir.

Allah'ın kıyamet gününde kendi gölgesi altında gölgelendireceği yedi sınıf kimsenin anlatıldığı Müslim'in rivayetinde altıncı kişinin "sol elinin verdiğini sağ eli duymayacak şekilde gizlice sadaka veren kimse" olarak ifade edilmesi (Müslim, "Zekât", 91) maklûb hadisin örneğidir. Zira hadisin diğer kaynaklarında (meselâ bk. el-Muvaṭṭaʾ, "Şaʿr", 14; Buhârî, "Ez̠ân", 36, "Zekât", 16, "Ḥudûd", 19; Tirmizî, "Zühd", 53; Nesâî, "Ḳuḍât", 2) altıncı grup, "sağ elinin verdiğini sol eli duymayacak şekilde gizlice sadaka veren kimse" şeklinde tavsif edilmektedir. İbn Hacer el-Askalânî, Müslim'deki rivayetin maklûb olduğunu söylemekte ve doğrusunun yine Ṣaḥîḥayn'da geçen "sağ elin verdiğini sol el duymayacak" ifadesinin yer aldığı hadis olduğunu ifade etmektedir (Nüzhetü'n-naẓar, s. 92). Ancak Müslim'in Ṣaḥîḥ'inde sadece maklûb rivayet yer almaktadır. Sağ elle yapılan infakın sadakanın açıktan verilmesini, sol elle yapılanın ise gizliliği gerektirdiği, dolayısıyla sol elle yapılan infakın sağ elle yapılandan daha üstün olduğu belirtilerek maklûb kabul edilen rivayetle ilgili farklı yorum getirenler de bulunmaktadır (İbn Hacer, en-Nüket, II, 883).

Maklûb hadis zayıf hadisler arasında sayılmakla birlikte isnad veya metindeki değişikliğin yanılarak yahut kasten yapılmış olmasına göre bunlara farklı hükümler verilmiştir. Yer değiştirme işlemi râvinin yanılmasından dolayı ise hadisin zayıflığına delâlet etmektedir. İsnaddaki râviler hadise rağbeti arttırmak için onu değiştirilmişse bunu yapanlar yalancı (kezzâb) kabul edilmekte, rivayetleri de mevzû sayılmaktadır. Râvinin hâfıza gücünü ve hadis bilgisini kontrol etmek amacıyla hadislerin kasten kalbedilmesi muhaddisler tarafından hoş karşılanmamış, maklûb hadisin tarifinde "sehven veya kasten" kaydına bu sebeple yer verilmiştir. Maklûb hadislerin zayıf sayılmasının sebebi, sadece râvinin zabt noksanlığı değil metinde meydana gelen herhangi bir değişikliğin mânayı bozabileceği endişesidir. Zira hadis metnindeki kelime veya ifadelerin yer değiştirmesiyle hadisin anlamı da değişmekte, böylece Hz. Peygamber'e onun söylemediği sözler isnat edilmektedir. Bu değişiklik hadisten yanlış bir hüküm çıkarmaya da sebep olmaktadır. Buna bakarak maklûb hadislerin zayıflığının maklûbü'l-isnaddan çok maklûbu'l-metinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Maklûb hadislerle ilgili olarak Hatîb el-Bağdâdî Râfiʿu'l-irtiyâb fi'l-maḳlûb mine'l-esmâʾ ve'l-ensâb (ve'l-elḳāb) (Maḳlûbü'l-esmâʾ ve'l-ensâb), İbn Hacer el-Askalânî Nüzhetü'l-ḳulûb fî maʿrifeti'l-mübdel ve (mine)'l-maḳlûb (Cilâʾü'l-ḳulûb fî maʿrifeti'l-maḳlûb) adlı eserleri kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA:

el-Muvaṭṭaʾ, "Şaʿr", 14; Buhârî, "Ez̠ân", 36, "Zekât", 16, "Ḥudûd", 19; Müslim, "Zekât", 91;

Tirmizî, “Zühd”, 53; Nesâî, “Ḳuḍât”, 2; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 15-16; XII, 353-354; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 101-102; İbn Hacer, en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî’ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 864-886; a.mlf., Nüzhetü’n-naẓar (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 92; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1414/1993, I, 246-250; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü’s-selefiyye), I, 98-113; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 306-310; Nûrettin Itr, Menhecü’n-naḳd fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1401/1981, s. 435-439; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 246; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 208-210; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 92, 93; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 206-208; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), İstanbul 1996, s. 160-164; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi-Hicrî İlk Üç Asır, İstanbul 1996, s. 168-169.

Mustafa Ertürk

7. MUZTARİB (المضطرب)

Sened veya metinleri arasında çözümsüz ihtilâf bulunan hadis anlamında terim.

Sözlükte “vurmak, dövmek, çarpmak” anlamındaki darb kökünün “iftiâl” kalıbından ism-i fâili olan muztarib, “çeşitli şekillerde rivayet edilen sened veya metinlerinden biri diğerine tercih edilemeyen hadis” demektir. Buna göre ıztırâb bir hadisin senedinde veya metninde olabilir. Seneddeki ıztırâblar altı çeşittir. Bunlar hadisin bir rivayetinin mevsul diğerinin mürsel, birinin mevkuf diğerinin merfû, birinin muttasıl diğerinin münkatı‘ olarak nakledilmesi, râvinin bir sahâbîden belli bir tâbiî vasıtasıyla naklettiği hadisi başka bir rivayette aynı sahâbîden başka bir tâbiî vasıtasıyla nakletmesi (râvi o hadisi her iki şahıstan ayrı ayrı dinlemiş olabileceği için bu tür durumların ıztırâb kabul edilmemesi hususu benimsenmiştir), hadisin iki farklı isnadından birinde fazla bir râvi bulunması, sika mı zayıf mı olduğu kesin bir şekilde bilinmeyen râvinin adı ya da nisbesinde ihtilâf edilmesidir.

Metindeki ıztırâblar genelde iki farklı hadisin aynı hadis zannedilmesinden kaynaklanır. Rivayetlerin sahâbî râvileri farklı, lafızları birbirinden tamamen değişik ise muztarib sayılan metinlerin iki ayrı hadis olduğu kabul edilir. Böyle bir imkân yoksa ya metinler mecaza hamledilir ya da biri mutlak, diğeri mukayyed, biri âm, diğeri has, biri mübhem, diğeri müfesser, biri mücmel, diğeri mübeyyen kabul edilerek ıztırâb giderilir. Bir metindeki ıztırâb o metinden farklı hükümler çıkarılmasına sebep olacak şekilde ise hadisin sıhhatini zedeler; hadisin anlamında önemli bir değişikliğe yol açmayan lafız farklılıklarında râvilerin hadisi mâna ile rivayet ettiği kabul edilir (İbn Hacer, II, 802). Bazı rivayetlerin muztarib olması râvilerin onu iyi zaptedemediğini göstermez; bu sebeple seneddeki veya metindeki ıztırâb hadisin sıhhatini zedeleyen bir kusur sayılmaz (Şemseddin es-Sehâvî, I, 277).

Hadisçiler muztarib hadislerden birini diğerine açıkça tercih edemedikleri zaman, “Şu daha uygundur” gibi bir ifade ile kanaatlerini belirtirler. Nitekim İbn Ebû Hâtim, babasına bir rivayetin durumunu sorduğunda babası onun muztarib olduğunu söylemiş, daha açık kanaat bildirmesini isteyince de ihtiyatlı olan rivayeti benimseyerek onun doğruya daha yakın olduğunu belirtmiştir (ʿİlelü’l-ḥadîs̱, I, 291). Muztarib hadis rivayet eden râviler “muztaribü’l-hadîs” sözüyle cerhedilir. Irâkī’ye göre bu sîga cerhin dördüncü, Sehâvî’ye göre ise beşinci mertebesindeki râviler için kullanılır ve muztaribü’l-hadîs olan râvilerin naklettiği hadisler ancak i‘tibar için yazılabilir. Iztırâb illetin bir çeşidi olduğu için muztarib konusu hadis usulü kitaplarında genellikle muallel hadis bahsinden hemen sonra ele alınır. Senedde bulunan ıztırâba Dârekutnî’nin ʿİlelü’l-ḥadîs̱’inde birçok örnek bulmak mümkündür. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî, el-Muḳterib fî beyâni’l-mużṭarib adlı eserindeki örnekleri bu eserden seçmiş ve kendisi de bazı ilâveler yapmıştır (Şemseddin es-Sehâvî, I, 275).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Ebû Hâtim, ʿİlelü’l-ḥadîs̱, Beyrut 1405/1985, I, 291; II, 253; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 94-95; İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî‘ b. Hâdî Umeyr), Medine 1404/1984, II, 772-810; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Kahire 1995, I, 274-280; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1972, I, 262-267; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1366, II, 34-50; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 312-317; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 156-160.

Ayhan Tekineş

8. MUSAHHAF (المصحّف)

Birbirine benzeyen harfleri yanlış okunarak nakledilen hadis.

Sözlükte “sayfayı yanlış yazmak veya okumak, benzer harfleri hatalı okuyup rivayet etmek” mânasına gelen tashîf masdarından sıfat olan musahhaf kelimesi, terim olarak sened veya metninde yazılışı birbirine benzeyen harfleri yanlış okunarak nakledilen hadisi ifade eder. Hadisi bu şekilde nakletmeye tashîf, hatalı nakleden râviye de sahafî denir.

İlk asırlardan itibaren İbn Hacer el-Askalânî’ye kadar (ö. 852/1448) bütün muhaddisler musahhaf ve muharref terimlerine aynı anlamı vermekle birlikte (bk. MUHARREF) musahhaf daha yaygın biçimde kullanılmıştır. Bu iki terime farklı mânalar yükleyen İbn Hacer el-Askalânî musahhafı yazılışları birbirine benzeyen harflerde nokta değişikliği, muharrefi de kelimelerde hareke, harf ve hat değişikliği yapılarak nakledilen hadis şeklinde tanımlamıştır. Ancak İbn Hacer’in de bu ayırıma bağlı kalmadığı ve iki terimi birbirinin yerine kullandığı görülmekte (Cemâl Üstîrî, s. 35-39), bu da onun eserlerinin birçoğunu kaleme aldıktan sonra

böyle bir ayırım yapma gereğini duyduğunu göstermektedir. Bu ayırım daha sonraki hadis usulcüleri tarafından benimsenmiş ve bu iki terim ayrı ayrı ele alınmıştır.

Muhaddisler, hadisi semâ ve kıraat yoluyla değil elde ettikleri sahîfelerden rivayet edenlere sahafî demişler ve onların rivayetinin makbul olmadığını söylemişlerdir. Nitekim Eyyûb es-Sahtiyânî, Şu'be b. Haccâc'a, "Hilâs b. Amr el-Hecerî'den rivayette bulunma, çünkü o sahafîdir" tavsiyesinde bulunmuş (İbn Ebû Hâtim, III, 402), Sevr b. Yezîd, "Sahafî, kimseye fetva veremez" demiş (Hatîb el-Bağdâdî, el-Faḳīh ve'l-mütefaḳḳih, II, 97), Saîd b. Abdülazîz de, "Sahafîden hadis almayınız" diye râvileri uyarmıştır (Hasan b. Abdullah el-Askerî, I, 7).

Sahafînin yaptığı ile, muteber hadis nakil metotlarından vicâde tarikiyle nakilde bulunan kimsenin yaptığı iş birbirine yakın olmakla birlikte aralarında fark vardır. Vicâde yoluyla nakilde bulunan kimse hadislerinin sadece bir kısmını sahîfeden nakleder; onun bu türden rivayetleri belli olup hatası ya hiç yoktur veya son derece azdır. Sahafî ise rivayetlerinin büyük bir kısmını sahîfeden aldığı ve sahîfeden rivayet etmeyi âdet haline getirdiği için rivayette bulunurken pek çok hata yapar. Bu sebeple vicâde yoluyla hadis alıp nakletmede bir sakınca görülmezken sahafînin rivayeti bir "âfet" sayılır, bu yüzden sahafî tabiri de cerh lafızlarından biri kabul edilir (İbn Ebû Hâtim, II, 31). Musahhaf hadis esasen sahih olsa da makbul değildir.

Tashîf genellikle yanlış duyma veya yanlış okumadan kaynaklanır ve yazılışları birbirine benzeyen, noktaları sayesinde ayrılabilen harflerde daha çok görülür. عيّاش'ı عبّاس, جميل'i حميل ve بشر'ı بسر okumak senedde tashîfin, الذي نشرت في أبيه القصّة ifadesini الذي يشرب في آنية الفضّة şeklinde okumak ise metinde tashîfin örnekleridir.

Meşhur ve güvenilir muhaddisler de zaman zaman tashîf hatasına düşmüşlerdir. Ahmed b. Hanbel'e göre tashîften kurtulan olmamış (Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ, I, 270), Ali b. Medînî'ye göre ise bundan sadece dört kişi kurtulabilmiştir (İbn Receb, I, 161).

Hamza el-İsfahânî'nin Kitâbü't-Tenbîh ʿalâ ḥudûs̱i't-taṣḥîf'i (nşr. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdat 1387/1967-68; nşr. Muhammed Es'ad Tales, Dımaşk 1388/1968), Hasan b. Abdullah el-Askerî'nin Taṣḥîfâtü'l-muḥaddis̱în'i (nşr. Mahmûd Ahmed Mîre, I-III, Kahire 1402/1982; nşr. Ahmed Abdüşşâfî, Beyrut 1408/1988) ve Şerḥu mâ yeḳaʿu fîhi't-taṣḥîf ve't-taḥrîf'i (nşr. Abdülazîz Ahmed, Kahire 1383/1963; nşr. Muhammed Yûsuf, Dımaşk 1401/1981), Dârekutnî'nin Taṣḥîfü'l-muḥaddis̱în'i (İbn Hayr, s. 204), Hatîb el-Bağdâdî'nin Telḫîṣü'l-müteşâbih fi'r-resm ve ḥimâyetü mâ eşkele minhü ʿan bevâdiri't-taṣḥîf ve'l-vehm'i (nşr. Sükeyne eş-Şihâbî, I-II, Dımaşk 1405/1985), Belatî'nin et-Taṣḥîf ve't-taḥrîf'i (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 411), Safedî'nin Taṣḥîḥu't-taṣḥîf ve taḥrîrü't-taḥrîf'i (nşr. Seyyid eş-Şerkavî, Kahire 1407/1987) ve Süyûtî'nin et-Taṣrîf (et-Taṭrîf) fi't-taṣḥîf'i (et-Taṣḥîf fi'l-ḥadîs̱i'ş-şerîf) (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad 1409/1988) musahhaf ve muharref rivayetlerin birlikte ele alındığı başlıca eserlerdir. Cemâl Üstîrî et-Taṣḥîf ve es̱eruhû fi'l-ḥadîs̱ ve'l-fıḳh ve cühûdü'l-muḥaddis̱în fî mükâfeḥatih adlı yüksek lisans çalışmasında (Riyad 1418/1997) konuyu ayrıntılı biçimde incelemiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "ṣḥf" md.; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 31; III, 402; Hasan b. Abdullah el-Askerî, Taṣḥîfâtü'l-muḥaddis̱în (nşr. Mahmûd Ahmed Mîre), Kahire 1402/1982, I, 7, 24; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 39-42; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 146-152; Hatîb el-Bağdâdî, el-Faḳīh ve'l-mütefaḳḳih (nşr. İsmâil el-Ensârî), Beyrut 1400/1980, II, 97; a.mlf., el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, I, 270; İbn Hayr, Fehrese, s. 204; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 279-284; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Nûreddin Itr), [baskı yeri yok] 1398/1978 (Dârü'l-mellâh), I, 161; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 94; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 411, 415; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 317-318; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 216-224; Cemâl Üstîrî, et-Taṣḥîf ve es̱eruhû fi'l-ḥadîs̱ ve'l-fıḳh ve cühûdü'l-muḥaddis̱în fî mükâfeḥatih, Riyad 1418/1997, s. 23-87, 453-474; Ahmet Yücel, "Bir Hadis Terimi Olarak Sahafî ve Hadis Tarihi Açısından Önemi", MÜİFD, sy. 11-12, İstanbul 1997, s. 197-203; F. Rosenthal, "Taṣḥīf", EI² (İng.), X, 347-348.

Mehmet Efendioğlu

9. MUHARREF (المحرّف)

Senedi veya metni değişikliğe uğramış hadis anlamında terim.

Sözlükte "bir şeyin yerine başkasını getirmek, değiştirmek" mânasındaki tahrîf masdarından türeyen muharref kelimesi terim olarak "sened veya metninde hareke, harf yahut yazı değişikliği yapılarak nakledilen hadis" demektir. Hadis üzerinde böyle bir değişikliğin yapılmasına "tahrif" denir. Muharref terimi ilk dönemlerden itibaren musahhaf ile aynı anlamda kullanılmakla beraber muharref pek yaygınlaşmamıştır. Nitekim Hâkim en-Nîsâbûrî, İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Nevevî, Zeynüddin el-Irâkī ve Süyûtî gibi muhaddisler muharrefi musahhaf başlığı altında ele almışlardır. Her iki terime ayrı olarak yer veren ilk müellif İbn Hacer el-Askalânî'dir. Ona göre sened veya metninde şekil değişikliği yapılan hadisler muharref, yalnız nokta değişikliğine uğrayanlar ise musahhaftır (Nüzhetü'n-naẓar, s. 94). Bu durumda muharref musahhaftan daha geniş anlamlıdır (Tâhir el-Cezâirî, s. 365).

Hadiste tahrif genellikle yanlış okuma veya yanlış duymadan kaynaklanır. Noktalama işaretlerinin henüz yerleşmediği ilk dönemlerde hadisi bir muhaddisten duymadan önce bir kitaptan yazan veya ilim meclisinde ders takrir eden hocadan yanlış duyan râvilerin nakillerinde daha çok tahrif görülmektedir. Bununla birlikte meşhur muhaddisler de zaman zaman tahrif hatasına düşmüşlerdir.

Tahrif, daha ziyade şekilleri birbirine benzeyen ve okunuşları birbirine yakın olan isim ve kelimelerde meydana gelmektedir. “جبار بن صخر” adının “حيّان بن ضمرة” şeklinde, “أسيد بن حضير” adının “سعيد بن حصين” ve “عاصم الأحول” adının “واصل الأحدب” olarak okunması senedde yapılan tahrife örnektir. Sahâbeden Zeyd b. Sâbit’in “إحتجر في المسجد” (Hz. Peygamber mescidde bir oda çevirdi) ifadesini (Buhârî, “Edeb”, 75; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 213) râvi İbn Lehîa’nın bir hocadan duymadan kitapta gördüğü gibi “إحتجم في المسجد” (Hz. Peygamber mescidde kan aldırdı) şeklinde yanlış okuyup nakletmesiyle (Müsned, V, 185) Câbir b. Abdullah’ın “رمي أبيّ يوم الأحزاب” (Übey b. Kâ‘b Hendek Gazvesi’nde yaralandı) cümlesindeki (Müsned, III, 303) “أبيّ” kelimesini râvi Gunder’in “أبي” okuyarak ifadeyi “رمي أبي يوم الأحزاب” (Babam Hendek Gazvesi’nde yaralandı) şekline dönüştürmesi (İbnü’s-Salâh, s. 280) metinde tahrifin örnekleridir. Seneddeki tahrif pek önemli görülmese de metindeki tahrif mânanın değişmesine sebep olabilmektedir. Bundan dolayı hadis naklederken sık sık tahrif yapan râviler rivayete ehil görülmemiş, muharref hadis aslı sahih olsa bile hüküm bakımından merdud kabul edilmiştir.

Muharref rivayetler ve bunların tashihi konusunda ilk dönemlerden itibaren çeşitli eserler telif edilmiş, bunlarda muharref hadis musahhaf ile birlikte ele alınmıştır. Hamza el-İsfahânî’nin et-Tenbîh ʿalâ ḥudûs̱i’t-taṣḥîf’i (nşr. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdat 1387/1968; nşr. Muhammed Es‘ad Tales, Dımaşk 1388/1968), Hasan b. Abdullah el-Askerî’nin Taṣḥîfâtü’l-muḥaddis̱în fî ġarîbi’l-ḥadîs̱’i (I-III, nşr. Mahmûd Ahmed Mîre, Kahire 1402/1982; nşr. Ahmed Abdüşşâfî, Beyrut 1408/1988), aynı müellifin Kitâbü’t-Taṣḥîf ve’t-taḥrîf’i ile bu eserin bir bölümü olup Şerḥu mâ yeḳaʿu fîhi’t-taṣḥîf ve’t-taḥrîf adıyla yayımlanan çalışması (nşr. Abdülazîz Ahmed, Kahire 1383/1963; nşr. Muhammed Yûsuf, Dımaşk 1401/1981), Dârekutnî’nin Taṣḥîfü’l-muḥaddis̱în’i (İbn Hayr, s. 204), Osman b. Îsâ el-Belatî’nin et-Taṣḥîf ve’t-taḥrîf’i (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 411), Safedî’nin Taṣḥîḥu’t-taṣḥîf ve taḥrîrü’t-taḥrîf’i (nşr. Seyyid eş-Şerkāvî, Kahire 1407/1987), Süyûtî’nin et-Taṣrîf (et-Taṭrîf) fi’t-taṣḥîf adlı eseri (Berlin 1664) bu konuda yapılan önemli çalışmalardır.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü’l-ʿArab, “ḥrf” md.; Müsned, III, 303; V, 185; Buhârî, “Edeb”, 75; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 213; Hasan b. Abdullah el-Askerî, Taṣḥîfâtü’l-muḥaddis̱în (nşr. Mahmûd Ahmed Mîre), Kahire 1402/1982, neşredenin girişi, I, 39-42; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 146-152; İbn Hayr, Fehrese, s. 204; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 276-284; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 94; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 195; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 411, 415; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 364-365; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 317-318; Subhî es-Sâlih, Hadis İlimleri ve Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 216-224; Cemâl Üstîrî, et-Taṣḥîf ve es̱eruhû fi’l-ḥadîs̱ ve’l-fıḳh ve cühûdü’l-muḥaddis̱în fî mükâfeḥatih, Riyad 1418/1997, s. 23-41.

Mehmet Efendioğlu

10. ŞÂZ (الشاذّ)

Güvenilir bir râvinin kendisinden daha güvenilir râviye aykırı olarak rivayet ettiği hadis anlamında bir terim.

Sözlükte “umumdan ayrılmak (tek başına kalmak)” mânasındaki şezz (şüzûz) kökünden türeyen şâz kelimesini, özellikle son dönem hadis âlimleri “sika bir râvinin diğer sika râvilere veya kendisinden daha sika olan bir râviye aykırı olarak tek başına rivayet ettiği hadis” şeklinde tanımlamaktadır. İlk defa II. (VIII.) yüzyılda Şu‘be b. Haccâc ve Abdurrahman b. Mehdî tarafından kullanılan bu terim, İmam Şâfiî’ye göre güvenilir bir râvinin rivayet edip başkalarının rivayet etmediği hadis değil, güvenilir râvinin başkalarının rivayetine muhalif olarak rivayet ettiği hadisi ifade eder (Emîr es-San‘ânî, I, 340). Burada geçen, “Güvenilir bir râvinin rivayet edip de başkalarının rivayet etmediği hadis değil” şeklindeki açıklama, II. (VIII.) yüzyılda sika râvinin tek başına rivayet ettiği hadislere şâz denildiğini göstermektedir. Şâzzın tanımında yer alan aykırılık kaydı ilk dönemlerde mevcut bilgi ve uygulamalara aykırılık şeklinde anlaşılmıştır. Güvenilir bir râvinin kendisinden daha güvenilir râvi veya râvilere aykırı rivayette bulunması râvinin hatası olarak değerlendirilmektedir. Ancak bu hatayı ifade etme ve başka yönden değerlendirme imkânı bulunmadığından bu hadis çeşidinin tesbit edilmesi ve incelenmesinin muallel hadisten daha zor olduğu belirtilmiştir. Zayıf kabul edilen şâzzın karşısındaki diğer hadise mahfûz denir. Buradan hareketle Tirmizî, sika veya zayıf râvilerin kendilerinden daha güvenilir râvilere aykırı biçimde rivayet ettikleri hadise “gayr-i mahfûz” demiştir (bk. MAHFÛZ).

V. (XI.) yüzyıl âlimlerinden Hâkim en-Nîsâbûrî, şâz hadisi “sika râvinin tek başına rivayet ettiği ve mütâbii bulunmayan” hadis şeklinde tanımlamıştır (Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱, s. 119). Ferd hadisin bir kısmını içine alan bu tanıma göre şâz hadis zayıf sayılmaz. Buna makbul şâz da denebilir. Ebû Ya‘lâ el-Halîlî ise hadis âlimlerinin şâz derken sika olsun zayıf olsun bir râvinin rivayetinde diğer râvilerden ayrı kaldığı hadisi kastettiklerini söyler. Ona göre rivayetinde tek kalan râvi sika ise bu hadis öylece bırakılır ve delil olarak kullanılmaz, sika değilse kabul edilmeyip atılır. Bu görüş münker hadisi de kapsamaktadır. Hâkim en-Nîsâbûrî ile Ebû Ya‘lâ el-Halîlî’nin “râvinin tek başına rivayet ettiği hadis” şeklinde özetlenebilecek olan bu tarifi pek tutulmamıştır. Daha sonra İbnü’s-Salâh âlimlerin çoğunun benimsediği tanıma uygun olan şâzza “merdud şâz” adını verir ve yeteri kadar sika olmayan râvinin tek başına rivayet ettiği hadisin de böyle kabul edildiğini söyler. Onun tesbitine göre birçok hadis âlimi, bir râvinin tek başına rivayet ettiği her türlü hadis için merdud ve münker terimleri yanında şâz terimini de kullanmıştır (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 78-79). İbn Hacer el-Askalânî ise şâzzın, güvenilir bir râvinin gerek zabt gerekse râvilerde aranan diğer şartlar itibariyle kendisinden daha üstün bir râviye aykırı biçimde rivayet ettiği hadis olduğunu belirtir. Bu durumda daha üstün olan ve tercih edilen rivayete mahfûz, terkedilene şâz denir (Nüzhetü’n-naẓar, s. 68-69).

Daha çok metinde görülmekle birlikte seneddeki muhalefetten kaynaklanması da mümkün olan şâz hadisin benimsenmesi baştan beri hoş karşılanmamıştır. Nitekim II. (VIII.) yüzyıl âlimlerinden İbrâhim b. Ebû Able, şâz rivayetlere meyledip bunları öğrenmeye çalışanların son derece zararlı şeyleri öğrendiklerini söylemiş, Muâviye b. Kurre şâz olan bilgiden uzak durulmasını tavsiye etmiş, Şu‘be b. Haccâc, şâz hadisin şâz kimselerden geldiğini söyleyip bunlara karşı dikkat edilmesini istemiş, Abdurrahman b. Mehdî ise şâz bilgi rivayet eden

kimsenin ilimde önder olamayacağını belirterek bu tür rivayetleri nakletmekten kaçınılması gerektiğini ifade etmiştir (Râmhürmüzî, s. 206; İbnü’s-Salâh, s. 119). Bundan dolayı şâz hadis zayıf hadis çeşitlerinden biri sayılarak terkedilmiş ve dinî konularda delil kabul edilmemiştir. Yemenli hadis âlimi Hüseyin b. Muhsin el-Ensârî’nin el-Beyânü’l-mükemmel fî taḥḳīḳi’ş-şâẕ ve’l-muʿallel adlı eseri önce Dârekutnî’nin es-Sünen’i ile birlikte yayımlanmış (Delhi 1310), daha sonra ayrıca basılmıştır (Benâres 1399/1979). Abdülkādir Mustafa Abdürrezzâk el-Muhammedî, es-Şâẕ ve’l-münker ve ziyâdetü’s̱-s̱iḳa muvâzene beyne’l-müteḳaddimîn ve’l-müteʾaḫḫirîn adlı eserinde (Beyrut 1426/ 2005) şâz konusunu bütün yönleriyle incelemiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

Kāmus Tercümesi, II, 89-90; Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü’l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 206; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine 1397/1977, s. 119-122; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. M. Hâfız et-Tîcânî), Kahire, ts., s. 223-224; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 76-79, 119; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 68-69; a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî‘ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 652-673; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs, Beyrut 1403/1983, I, 196-200; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, s. 148-152; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü’l-Erkam), s. 244, 252-253, 330-337; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 340-348; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 69, 85, 220-223; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 120, 333; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 169-170.

Abdullah Aydınlı

11. MÜBHEM (المبهم)

İsnadında veya metninde adı açıkça zikredilmeyen bir râvinin bulunduğu hadis.

Sözlükte “gizli ve kapalı olmak” anlamındaki ibhâm masdarından türeyen mübhem kelimesi hadis terimi olarak senedinde veya metninde adı açıkça belirtilmeksizin “recül, imrae, şeyh, fülân, aḫ, uht, zevc, zevce, amm, amme, ibnü fülân, fülân, ba‘ḍu’n-nâs, sika” gibi cins isimleriyle işaret edilen şahıs veya böyle bir şahsın bulunduğu hadis için kullanılır. Bu isimlerin en çok belirsizlik ifade edenleri “recül” ve “imrae” olup bir hadiste kişilerin açık adları yerine bu tür kelimelerin kullanılmasına da “ibham” denir. Mübhem kavramı hadis ilminde “müfesser cerhin karşıtı” anlamında “mübhem cerh”, belli bir şahsa verilen icâzetin aksine “mübhem şahsa verilen icâzet” (Kādî İyâz, s. 101) mânasında da kullanılmaktadır.

Mübhemlik, râvinin hadis aldığı hocasının adını açıkça belirtmemesi şeklinde isnadda bulunabileceği gibi hadisin metninde geçen bir kimse de olabilir. Meselâ Amr b. Mürre’nin “an recül an Cübeyr b. Mut‘im an ebîh” senediyle naklettiği hadis (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 120)

mübhemü'l-isnâd hadise; İbn Abbas'tan rivayet edilen, "Adamın biri: Yâ Resûlellah! Her yıl haccetmek gerekir mi?" hadis de (Müsned, I, 301) mübhemü'l-metn hadise örnektir. Hadisin sıhhatini ilgilendiren mübhemlik, mübhem râvinin güvenilir olup olmadığının tesbit edilememesi yüzünden isnaddaki mübhemliktir. Dolayısıyla mübhem râvi, kimliğinin bilinememesi açısından mechûlü'l-ayn râvi gibidir. Metindeki mübhemlik ise hadisin anlaşılmasıyla ilgili olup sıhhatiyle ilgili değildir.

Hadisteki mübhemlik, genellikle râvinin hocasının adını bilmemesinden kaynaklanmakla birlikte bildiği halde ihtisar etmesinden, adını söylemeye gerek duymamasından, adında şüphe etmesinden, kişiyi yüceltme veya aşağılama düşüncesinden, zayıf bir râvi ya da kötü bir kimse olduğunun anlaşılması endişesinden meydana gelebilir. Ayrıca metinde taktî' yapmak veya eğitim amacıyla öğrenciyi mübhem şahsı araştırmaya yöneltmek gibi sebepler de buna yol açabilir.

Bir hadisteki mübhem şahsın belirlenmesi hadisin türünü, dolayısıyla hükmünü bilmek ve metnini doğru anlamak için son derece önemlidir. Bu da aynı hadisin başka rivayetlerinden yahut siyer ve megāzî âlimlerinin açıklamalarından ya da mübhem şahsa isnad edilen olayın hangi şahsa isnad edildiğini gösteren başka bir rivayetten anlaşılabilir. Ancak bu durumda aynı olayın birden fazla kimse hakkında tekerrür edebileceği ihtimalini dikkate almak gerekir.

İsnadında mübhem râvi bulunan hadisin hükmü, hadisin türüyle ve râvinin hocasını ibham ederken kullandığı ifade ile yakından ilgilidir. Hadis âlimlerinin çoğu ve bazı fıkıhçılar, mübhem hadisi isnadında adı açıklanmamış (mechûlü'l-ayn) râvi bulunan muttasıl hadis sayarken (Alâî, s. 96) bir kısım hadisçilerle fıkıh ve usul âlimlerinin çoğu, mübhem râviyi dikkate almayarak münkatı' ve mu'dal hadisi de kapsayan anlamıyla mürsel hadis olarak değerlendirmiştir. Fakat her iki durumda da böyle bir hadis dinî delil kabul edilmemiştir. İsnadında mübhem râvinin sahâbî olduğu anlaşılan bir hadis sahâbe nesli âdil sayıldığı için makbuldür. Seneddeki mübhem râvinin sahâbî olmaması onun kimlik veya kişilik bakımından meçhul kalması demektir. Bu durumda meçhul râvi ile ilgili kurallar geçerli olur; yaygın görüşe göre râvinin mübhemliği ortadan kalkıp rivayete ehil olduğu anlaşılmadıkça rivayeti kabul edilmez.

İsnadı mübhem olan hadisin hükmü konusunda tartışılan hususlardan biri de ibhamda kullanılan ifadelerdir. Hadis ve fıkıh usulcülerinin çoğuna göre kendisi adl olan bir râvinin, "Bana sika biri rivayet etti" veya, "Bence müttehem olmayan biri bana haber verdi" gibi ifadelerle birinden rivayette bulunması o râviyi ta'dîl anlamına gelmez. Çünkü ona göre sika olan bir râvi başkasına göre mecrûh olabilir. Ancak Ebû Hanîfe mürsel hadisle ihticâc deliline dayanarak, "Bana sika olan biri rivayet etti" diyen râvinin sika olmasının hadis aldığı hocasını ta'dîl anlamına geldiği görüşünü benimser. Bir diğer görüşe göre Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi imamların, yalnızca mezheplerine muvafakat eden müntesipleri için mübhem şeyhi tevsik ederek ondan rivayette bulunmaları ta'dîl anlamına gelir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Râfiî gibi usulcülerle bir kısım muhakkik âlimlerin benimsediği bu görüşü bazı kayıtlarla sınırlandıranlar da olmuştur. Buna göre böyle bir kimsenin rivayetinin ta'dîl anlamına gelebilmesi için âdil olanlar dışında kimseden rivayette bulunmaması veya, "Adını

zikretmeksizin kendisinden size hadis rivayet ettiğim herkes âdildir" demesi şarttır. Metindeki mübhemlik ise sıhhat şartlarını taşıdığı sürece hadisin delil olmasına engel teşkil etmez.

Mübhem kavramı ilk dönem hadis usulü kaynaklarında mürsel ve meçhul gibi konularla birlikte ele alınırken daha sonraki devirlere ait usul kitaplarında genellikle "mübhemât" başlığı altında incelenmiştir. Kökleri Hz. Peygamber dönemine kadar uzanan mübhem isimlerin tesbiti çabaları, sahâbe devrinden itibaren hadislerdeki mübhem şahısların açıklamasına dair çalışmalarla önem kazanmıştır. Abdullah b. Abbas'ın bir âyet-i kerîmede geçen "Allah'a ve resulüne hicret etmek niyetiyle evinden çıkan kimse" (en-Nisâ 4/100) ifadesinde geçen "kimse" sözüyle kimin kasdedildiğini öğreninceye kadar on dört yıl uğraşması, "Eğer sizin ikiniz Allah'a yönelirse" (et-Tahrîm 66/4) âyetinde geçen iki kadının kimliğini uzun müddet sonra Hz. Ömer'den öğrenmesi bu ilmî gayretin sahâbe devrindeki ilk örneklerindendir. Tâbiîn dönemi âlimlerinden İbn Cüreyc, kendisinden sonra bu alanda yapılan çalışmaların kaynağı durumundadır. Zübeyr b. Bekkâr, İbn İshak, Vâkıdî ve Mûsâ b. Ukbe gibi tarihçiler ve siyer âlimleri de özellikle tarihî rivayetlerdeki mübhem şahısları açıklamaya çalışan ilk dönem âlimlerindendir. Ardından birçok âlim bu konuya dair müstakil eserler telif etmiştir. Bunların başında Abdülganî el-Ezdî'nin Kitâbü'l-Ġavâmiż ve'l-mübhemât adlı kitabı zikredilir (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 261/1; Bağdat Evkaf Ktp., nr. 2886/1). Hatîb el-Bağdâdî'nin şahısları adlarına göre alfabetik olarak sıraladığı el-Esmâʾü'l-mübheme fi'l-enbâʾi'l-muḥkeme adlı eseri daha sonraki nesiller için önemli bir kaynak niteliği taşır (nşr. İzzeddin Ali Seyyid, Kahire 1405/1984). İbnü'l-Kayserânî'nin Îżâḥu'l-işkâl fî men übhime ismühû mine'n-nisâʾ ve'r-ricâl'i (nşr. Bâsim Faysal el-Cevâbire, Küveyt 1408/1988), İbn Beşküvâl'in Kitâbü Ġavâmiżi'l-esmâʾi'l-mübheme'si (bk. İBN BEŞKÜVÂL), Nevevî'nin, Hatîb el-Bağdadî'nin el-Esmâʾü'l-mübheme'sini ihtisar edip müphem ismin bulunduğu hadisin sahâbî râvisinin adına göre alfabetik olarak yeniden tertip ettiği Kitâbü'l-İşârât ilâ beyâni'l-esmâʾi'l-mübhemât'ı (Lahor 1340/1921; nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid, Kahire 1405/1984), Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî'nin yine alfabetik olan el-İfṣâḥ ʿani'l-muʿcem mine'l-ġāmiż ve'l-mübhem'i bu türün önemli eserlerindendir. İbnü'l-Irâkī'nin konularına göre sıraladığı mübhem hadislerle ilgili el-Müstefâd min mübhemâti'l-metn ve'l-isnâd'ı ise türünün en kapsamlı çalışmasıdır (DİA, XXI, 90-91). Abdurrahman b. Ömer el-Bulkīnî'nin el-İfhâm limâ fi'l-Buḫârî mine'l-ibhâm'ı (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 679), İbn Hacer el-Askalânî'nin Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'indeki mübhem isimler için yazdığı Tertîbü'l-mübhemât ʿale'l-ebvâb'ı (el-Ecvibetü'l-vâride ʿani'l-esʾileti'l-vâfide min Ḥaleb) (DİA, XIX, 529), Fetḥu'l-bârî'nin mukaddimesi Hedyü's-sârî, Telḫîṣü'l-ḥabîr ve el-İṣâbe gibi eserlerinin bazı kısımları mübhem isimler konusunda öne çıkan çalışmalardır.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-Arab, "bhm" md.; Müsned, I, 301; Müslim, "Muḳaddime", 5, 6; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 120; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Medine-Beyrut 1397/1977, s. 27-28; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī - İbrâhim Hamdî el-Medenî), Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 89-91, 373-374, 384, 388, 415; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 101; İbn Beşküvâl, Ġavâmiżü'l-esmâʾi'l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, I, 11-

13; İbnü’s-Salah, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, Kahire, ts. (Mektebetü’l-Mütenebbî), s. 25, 52, 188; Alâî, Câmiʿu’t-taḥṣîl fî aḥkâmi’l-merâsîl (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1397/1978, s. 25 vd., 35-36, 96; Zeynüddin el-Irâkī, et-Taḳyîd ve’l-îżâḥ (nşr. Abdurrahman M. Osman), Beyrut 1401/1981, s. 73-74; İbnü’l-Irâkī, el-Müstefâd min mübhemâti’l-metn ve’l-isnâd (nşr. Abdurrahman Abdülhamîd el-Ber), Cidde 1414/1994, neşredenin girişi, I, 19, 31, 32; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Kahire 1409/1989, s. 45, 46; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġîs̱, Beyrut 1403/1983, I, 145, 146, 154, 311, 315-316; II, 307; III, 301; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 197; II, 342; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 122-124; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Kavâʿid fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 203, 215; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 243-246; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkidi, İstanbul 1997, s. 127, 146-151; Murtaza ez-Zeyn Ahmed, Menâhicü’l-muḥaddis̱în fî taḳviyeti’l-eḥâdîs̱i’l-ḥasene ve’ż-żaʿîfe, Riyad 1415/1994, s. 355-367; M. Yaşar Kandemir, “İbn Hacer el-Askalânî”, DİA, XIX, 529; a.mlf., “İbnü’l-Irâkī”, a.e., XXI, 90-91.

Emin Âşıkkutlu

12. MEZÎD fî MUTTASILİ’l-ESÂNÎD (المزيد في متّصل الأسانيد)

Bir zayıf hadis çeşidi.

Bir râvinin, adını hiçbir sika râvinin zikretmediği bir râviyi yanlışlıkla muttasıl bir senede ilâve ettiği hadistir. Böyle bir rivayet, sika râvilerden gelen diğer tarikleriyle karşılaştırıldığında o ismi ilâve eden râvinin hata ettiği anlaşılır. Bu durumda hadisin hatasız olarak rivayet edilen tarikinde râvinin o hadisi hocasından işittiğine dair açık bir ifade kullanmış olması gerekir. O takdirde bir isim ilâvesiyle rivayet edilen hadis “mezîd fî muttasıli’l-esânîd” kabul edilebilir. Ayrıca bir hadise bu adın verilebilmesi için râvinin senede bir râvi ilâve etmek suretiyle hata ettiğine dair bir karîne bulunması gerektiğini ileri sürenler de vardır.

Mezîd fî muttasıli’l-esânîde örnek olarak, “Kabirlere doğru namaz kılmayınız” hadisi zikredilebilir. Bu hadis, Hennâd → Abdullah b. Mübarek → Abdurrahman b. Yezîd → Büsr b. Ubeydullah → Ebû İdrîs el-Havlânî → Vâsile b. Eska‘ → Ebû Mersed el-Ganevî tarikiyle rivayet edildiği gibi (Tirmizî, “Cenâʾiz”, 57) Ali b. Hucr ve Ebû Ammâr → Ebü’l-Velîd b. Müslim → Abdurrahman b. Yezîd → Büsr b. Ubeydullah → Vâsile b. Eska‘ → Ebû Mersed el-Ganevî tarikiyle de (Müslim, “Cenâʾiz”, 97; Ebû Dâvûd, “Cenâʾiz”, 77; Nesâî, “Cenâʾiz”, 11) rivayet edilmektedir. Tirmizî’ye göre hadisin sahih olan tariki Ebû İdrîs el-Havlânî’nin zikredilmediği ikinci rivayettir. Tirmizî’nin Buhârî’den naklen verdiği bilgiye göre hadisin birinci tarikinde Abdullah b. Mübârek muttasıl olan senede yanlışlıkla Ebû İdrîs’i ilâve etmiş ve Abdullah b. Mübârek’in yaptığı bu hata hadisin sıhhatini kaybetmesine sebep olmuştur. Ancak Abdullah b. Mübârek’in sika olmasını dikkate alan bazı âlimler onun sözü edilen hatayı yapmamış olabileceğini düşünmüşlerdir. Buna göre râvi Büsr b. Ubeydullah hadisi Ebû İdrîs’ten duyduktan sonra bir üst râvi olan Vâsile ile de görüşüp hadisi ondan da duyma

imkânını elde etmiş, böylece aynı hadisi iki defa rivayet etmiş olabilir. Bu takdirde senedde herhangi bir râvi ziyadesi söz konusu olmaz.

Bir hadisin “mezîd fî muttasılı’l-esânîd” olup olmadığını söylemek tamamen ictihadî bir konu olduğundan bu hususta âlimler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî Kitâbü Temyîzi’l-mezîd fî muttaṣıli’l-esânîd adlı eserinde bir kısım hadislerin “mezîd fî muttasılı’l-esânîd” olduğunu söylemiş, fakat İbnü’s-Salâh onun bazı hususları dikkate almadığı için yanlış sonuçlara vardığını belirtmiştir. Bu durumda, Buhârî’nin mezîd fî muttasılı’l-esânîd hükmünü verdiği söz konusu İbnü’l-Mübârek hadisini Müslim ve Tirmizî’nin neden diğer tarikleriyle birlikte rivayet ettikleri daha iyi anlaşılır.

BİBLİYOGRAFYA:

Müslim, “Cenâʾiz”, 97; Ebû Dâvûd, “Cenâʾiz”, 77; Tirmizî, “Cenâʾiz”, 57; Nesâî, “Cenâʾiz”, 11; İbnü’s-Salâh, Muḳaddime (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1411/1990, s. 480-481; Bedreddin İbn Cemâa, el-Menhelü’r-revî fî muḫtaṣari ʿulûmi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dımaşk 1406/1986, s. 71; Burhâneddin el-Ebnâsî, eş-Şeẕe’l-feyyâḥ min ʿUlûmi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Ebû Abdullah M. Ali Semek), Beyrut 1418/1998, s. 337; İbnü’l-Mülakkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey‘), İhsâ 1413/1992, II, 483-486; Zeynüddin el-Irâkī, et-Taḳyîd ve’l-îżâḥ (nşr. Abdurrahman M. Osman), Beyrut 1401/1981, s. 289-292; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, III, 85; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1988, II, 203-204; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 176-178; Nûreddin Itr, Menhecü’n-naḳd fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1416/1996, s. 365; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 310-311.

Ataullah Şahyar

C. ŞAZ VE MÜNKERİN ZITLARI

1. MAHFÛZ (المحفوظ)

Sahih hadis anlamında terim.

Sözlükte “ezberlemek, korumak” anlamına gelen hıfz kökünden türemiş olup “ezberlenmiş ve korunmuş” demektir. Terim olarak “rivayetleri birbirine zıt iki sika râviden daha güvenilir olanın rivayet ettiği hadis” mânasında kullanılır. Buna göre mahfûz hadis sahih hadisin bir çeşidi olup şâz hadisin karşısında bir konumda bulunmaktadır. Bu terim, hadis ıstılahlarının henüz yerleşmediği II. (VIII.) yüzyılda “iyi ezberlenmiş ve korunmuş hadis” anlamında kullanılırken III. (IX.) yüzyılda terim anlamını kazanmış ve makbul haberleri gösteren terimler arasına girmiştir. Her ne kadar bu yüzyılda delil olarak kullanılan makbul hadisler daha çok sahih ve hasen terimleriyle ifade edilmekteyse de bazı muhaddisler bir hadisin sahih ve hasen

olduğunu ceyyid, müstakīm, sâbit, nebîl, sâlih gibi terimler yanında özellikle mahfûz kelimesiyle ifade etmişlerdir.

Hadis terimlerini ilk tanımlayanlardan İmam Şâfiî, mahfûz kelimesini tarif etmemekle beraber onun karşısında yer alan şâz hadisi "güvenilir bir râvinin daha güvenilir râvilerin rivayetine aykırı olarak naklettiği hadis" diye tanıtmakla mahfûz hadisi de bir bakıma tarif etmiş olmaktadır. Hadislerin sıhhat bakımından en geniş biçimde değerlendirildiği III. (IX.) yüzyılda mahfûz genelde karşıtı olan şâz ile birlikte ele alınmıştır. Fesevî'nin bir hadisi değerlendirirken söylediği, "Ma'mer bu hadisin isnadında Hişâm'a muhalefet etmekle yanılmıştır, mahfûz olan Hişâm'ın hadisidir" sözü (el-Maʿrife ve't-târîḫ, II, 117) kalıp halinde benimsenmiş ve daha sonraki dönemlerde mahfûz hadisten söz edilirken bu ifade veya buna benzer lafızlar kullanılmıştır. Yine III. (IX.) yüzyılda bazı muhaddisler ve özellikle Ebû Îsâ et-Tirmizî, sika veya zayıf râvilerin kendilerinden daha güvenilir râvilere muhalif olarak rivayet ettikleri hadisler hakkında "gayr-i mahfûz" tabirine yer vermiştir (Nûreddin Itr, s. 88).

Hadis usulü âlimleri mahfûz hadisi senedi mahfûz ve metni mahfûz olmak üzere iki kısımda ele almışlar, senedi mahfûz hadise örnek olarak Süfyân b. Uyeyne - Amr b. Dînâr - Avsece - İbn Abbas senediyle rivayet edilen, Hz. Peygamber devrinde âzat ettiği köleden başka vâris bırakmayan bir adamın vefatından söz eden muttasıl hadisi (İbn Mâce, "Ferâʾiż", 11; Ebû Dâvûd, "Ferâʾiż", 8; Tirmizî, "Ferâʾiż", 14) göstermişlerdir. Râvilerinin tamamı sika olan bu senede İbn Cüreyc gibi sika râviler de mütâbaat etmiş, ancak herkesçe sika kabul edilen Hammâd b. Zeyd hadisi, Amr b. Dînâr vasıtasıyla Avsece'den İbn Abbas'ı zikretmeden maktû olarak nakletmekle bir grup sika râviye muhalefet etmiştir. Ebû Hâtim er-Râzî, sika olduğu halde birden fazla sika râviye muhalefet eden Hammâd'ın rivayetinin şâz, kendisine tâbi olanların çokluğu sebebiyle Süfyân b. Uyeyne'ye ait rivayetin mahfûz olduğunu belirtmektedir (İbn Hacer el-Askalânî, s. 69). Müslim tarafından tahrîc edilen, "Teşrik günleri yeme içme günleridir" meâlindeki hadis ise (Müslim, "Ṣıyâm", 144) metni mahfûz hadisin örneği olarak zikredilmiştir. Bu hadis bütün rivayetlerinde bu metinle kaydedilmişken Mûsâ b. Uley babasından, o da Ukbe b. Âmir'den rivayetle metni yeme içme günlerine arefe gününü de ilâve etmek suretiyle nakletmiştir (Tirmizî, "Ṣavm", 59). Böylece birçok sika râviye muhalefet eden Mûsâ b. Uleyy'in naklettiği metin şâz, diğer râviler tarafından rivayet edilen metin ise mahfûz olmuştur.

Mahfûz, değer bakımından sahih ve hasenle aynı olmakla beraber III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllarda sahih ve hasen terimlerinin hadis literatürüne iyice yerleşmesinden sonra yine bu anlamda kullanılan ceyyid, sâbit ve sâlih gibi terimlerle birlikte ihmal edilmiş, mahfûz daha çok şâz ile birlikte ele alınmıştır. Bu sebeple ilk hadis usulcülerinden Râmhürmüzî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bâğdadî, terimi müstakil bir başlık altında ele almadıkları gibi bunlardan sonra gelen ve hadis terimlerini tasnif eden İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî ve Nevevî de çalışmalarında ona ayrıca yer vermemişlerdir. Fakat Süyûtî, İbnü's-Salâh ile Nevevî'yi bu tutumları sebebiyle eleştirmiş, eserlerinde mahfûz hadise yer vermemelerini büyük bir eksiklik kabul etmiştir (Tedrîbü'r-râvî, I, 241). İbn Kesîr ve Zeynüddin el-Irâkī de İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin etkisinde kalarak eserlerinde bu terimi tek başına ele almamışlardır. Mahfûz hadisi en geniş biçimde tarif eden İbn Hacer el-Askalânî olmuştur. Onun, "Güvenilir bir râvinin

rivayetine zapt fazlalığı, adet çokluğu veya diğer tercih sebeplerinden biri dolayısıyla daha üstün başka bir râvinin rivayetiyle muhalefet edilirse daha üstün olduğu için tercih edilen râvinin hadisi mahfûzdur" şeklindeki tarifi (Nüzhetü'n-naẓar, s. 68) kabul görmüştür. Günümüzde hadis terimlerine dair eser yazanlar eski âlimlere nisbetle mahfûz hadis üzerinde daha çok durmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA:

Müsned, I, 358; Müslim, "Ṣıyâm", 144; İbn Mâce, "Ferâʾiż", 11; Ebû Dâvûd, "Ferâʾiż", 8; Tirmizî, "Ṣavm", 59, "Ferâʾiż", 14; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, II, 117; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 119; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1405/1984, s. 171; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 76-79; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 94-95; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 85-87; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 68-69; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 178, 235, 241; Leknevî, Ẓaferü'l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 359; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 222; Mahmûd et-Tahhân, Teysîru muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱, İstanbul, ts. (Dersaâdet), s. 119; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 56-58; Tecrid Tercemesi, I, 120-123, 249, 312; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 130-131; Nûreddin Itr, el-İmâmü't-Tirmiẕî ve'l-muvâzene beyne Câmiʿihî ve beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn, Beyrut 1408/1988, s. 188; Hasan M. Makbûlî el-Ehdel, Muṣṭalaḥu'l-ḥadîs̱ ve ricâlüh, San'a 1410/1990, s. 116-117, 136-137; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 206-207, 405-408; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 205; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 159-160, 162-163, 169-170.

Mehmet Efendioğlu

2. MA'RÛF (المعروف)

Sahih hadis anlamında terim.

Sözlükte "bilmek" mânasına gelen irfân kökünden türetilen ma'rûf kelimesi "bilinen, mâlûm olan nesne" anlamındadır. Hadis terimi olarak "güvenilir râvinin zayıf râviye muhalefet edip rivayet ettiği hadis" demektir. Diğer bir ifadeyle zayıf hadis türlerinden münkerin karşısında yer alan sahih bir hadis çeşididir. Terimin ilk defa III. (IX.) yüzyılda karşıtı olan münkerden sonra ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. II. (VIII.) yüzyılda, bazı zayıf râvilerin güvenilir râvilere muhalif olarak hadis rivayet ettikleri ve sika da olsa bir kısım râvilerin muhaddisler arasında yaygın şekilde bilinmeyen rivayetler naklettikleri görülünce başta Yahyâ b. Saîd el-Kattân olmak üzere münekkit hadisçiler bu râvileri cerh için "münkerü'l-hadîs", bu tür rivayetler için de "münker hadis" tabirini kullanmaya başlamışlar, daha sonra zayıf râvilerle rivayetlerinin karşısında yer alan sahih hadise ma'rûf adını vermişlerdir.

III. (IX.) yüzyılda muhaddisler makbul hadisi sahih ve hasen terimleriyle ifade etmekle beraber bunların yerine bazan ceyyid, müstakīm, sâbit, nebîl ve sâlih gibi kelimelerle birlikte maʻrûf terimine de yer vermişlerdir. Hadis usulü kaynaklarında bu terim için İbn Ebû Hâtim tarafından nakledilen bir rivayet örnek olarak gösterilmiş ve karşıtı olan münkerle birbirini açıklayacak şekilde bir cümle içerisinde kullanılmıştır. İbn Ebû Hâtim'in Hubeyyib b. Habîb - Ebû İshak - Ayzâr b. Hureys - İbn Abbas tarikiyle Hz. Peygamber'den tahriç ettiği, "Kim namaz kılar, zekât verir, hacc eder, oruç tutar ve misafirini ağırlarsa cennete girer" meâlindeki hadisi Ebû Hâtim er-Râzî değerlendirirken onun münker olduğunu söylemiş, sika olan başka râvilerin bunu Ebû İshak'tan İbn Abbas'ın sözü olarak (mevkuf) rivayet ettiklerini belirtmiş ve, "Maʻrûf olan da budur" demiştir (İbn Hacer, Nüzhetü'n-naẓar, s. 69-70). Zayıf bir râvi olan Hubeyyib, hadisi Resûl-i Ekrem'in sözü (merfû) diye naklederken güvenilir râviler olan Ebû İshak ve başkaları bunu İbn Abbas'ın sözü olarak rivayet etmişler, böylece zayıf olan Hubeyyib'in rivayeti münker, sika olan Ebû İshak'ın rivayeti maʻrûf adını almıştır (Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 125-126).

III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllarda sahih ve hasen terimlerinin hadis literatürüne iyice yerleşmesi üzerine maʻrûf vb. terimler ihmal edilmiş, maʻrûf kelimesi daha çok münker hadis bahsinde ele alınmıştır. Nitekim ilk hadis usulcülerinden Râmhürmüzî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî bu terime yer vermedikleri gibi daha sonra gelen ve hadis terimlerini en geniş şekilde ele alan İbnü's-Salâh, Nevevî ve İbn Kesîr gibi usulcüler de maʻrûf hadise hiç temas etmeyip karşıtı olan münkeri belirtmekle yetinmişlerdir. Bu tutumu doğru bulmayan Süyûtî eserlerinde maʻrûfa yer vermedikleri için İbnü's-Salâh'ı ve Nevevî'yi eleştirmiştir (Tedrîbü'r-râvî, I, 241).

Maʻrûf hadisi en geniş şekilde İbn Hacer el-Askalânî tarif ederek sika râvinin rivayetine zayıf bir râvi muhalefet ettiğinde sikanın rivayetine maʻrûf, diğerine münker denileceğini söylemiş (Nüzhetü'n-naẓar, s. 69), onun tarifi daha sonraki hadis usulcüleri tarafından da benimsenmiştir. Bazı muhaddisler maʻrûfu meçhulün karşılığı olarak kullanmış ve bu terimle hadis ilminde şöhret kazanıp rivayeti birden fazla râvi yoluyla nakledilen kimseyi kastetmişlerdir. Maʻrûf hadis, değer itibariyle sahih ve hasen hadisle aynı konumda bulunduğundan dinî konularda delil olarak kabul edilmiş, karşıtı olan münker ise zayıf sayılıp reddedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

Müslim, "Muḳaddime", 1/7; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 80-82; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 96; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 87-89; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VIII, 388; a.mlf., Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 69-70; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 177-178, 241; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-maʻrife), s. 220-223; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 125-126, 249; Abdullah Sirâceddin, Şerḥu Manẓûmeti'l-Beyḳūniyye, Halep 1398, s. 165-166; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 211; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 171-173; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 116; Mahmûd et-Tahhân, Teysîru muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱, Riyad 1407/1987, s. 98; Abdullah Aydınlı,

Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 93-94; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 210.

Mehmet Efendioğlu

6. HADİSLERİN TEÂRUZ AÇISINDAN SINIFLANDIRILMASI

A. KAVRAMLAR

1. TEÂRUZ (التعارض)

Fıkıh usulünde delillerin, fıkıhta ispat vasıtalarının çelişmesi anlamında bir terim.

Sözlükte "karşılaşmak, birbirine ters düşmek, çatışmak, çelişki" anlamlarındaki teâruz, fıkıh usulünde iki eşit hüccetten her birinin diğerinin gereğini (hükmünü) engelleyecek biçimde karşı karşıya gelmesini ifade eder. Kaynaklarda teâruzla eş anlamlı olarak muâraza, tenâkuz, teâdül, tezâd, temânu', tedâfu', tenâfî, ihtilâf gibi kelimeler de kullanılır. Bir kısım usulcülere göre tenâkuz "bazı hallerde delilin hükmünün bulunmaması", teâruz ise "iki eşit hüccetin aralarının uzlaştırılması mümkün olmayacak şekilde karşı karşıya gelmesi" demektir; tenâkuz delilin butlânını gerektirirken teâruz delile ilişmeksizin varılmak istenen hükmün sübûtunu engeller (Abdülazîz el-Buhârî, III, 158). Buna mukabil Gazzâlî teâruzu tenâkuz olarak tanımlamıştır (el-Müstaşfâ, II, 226, 395). Birbirinin yerine kullanıldığı sıkça görülmekle birlikte mantık terimi tenâkuzla usul terimi teâruz arasında gerek mahal gerekse sonuç bakımından fark bulunduğuna dikkat çekilmiştir (Bedreddin ez-Zerkeşî, VI, 110-111). Usul eserlerinde teâruz vaz'an, nefsü'l-emirde, vâkide, aslen, hakikaten, zâhiren, sûreten gibi değişik şekillerde nitelendirilip buna göre farklı hükümler ortaya konmaktadır. Ancak bazan gerek teâruz terimiyle gerekse bu nitelemelerle farklı anlamların kastedildiği görülmekte ve bu durum klasik müelliflerin görüşlerinin doğru anlaşılmasını güçleştirmektedir (aynı müellifin eserinde teâruzun iki farklı anlamda kullanılmasına örnek olarak bk. Şemsüleimme es-Serahsî, II, 13-14). Teâruz ve tercih hemen bütün usul konularıyla ilişkili olduğundan usul eserlerinde geniş yer tutmuş, bazılarında delillerin her biri ayrı ayrı incelenirken birçoğunda müstakil bölüm halinde ele alınmıştır. Alâeddin es-Semerkandî, İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, İbnü'l-Hümâm gibi müellifler bu konuyu teâruz başlığı altında ele alırken Ebû Zeyd ed-Debûsî, Şemsüleimme es-Serahsî, Fahrülislâm el-Pezdevî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Sadrüşşerîa gibi Hanefî usulcüleri muâraza; Fahreddin er-Râzî, Kādî Beyzâvî, İbnü's-Sübkî, Bedreddin ez-Zerkeşî gibi Şâfiî müellifleriyle Şevkânî teâdül başlığını tercih etmiştir.

Hanefî usulcülerinin teâruzun rüknü, şartları, mahalli (konusu), sebepleri ve teâruzu giderme yöntemleriyle ilgili görüşleri şöylece özetlenebilir: Rükün, Şartlar ve Mahal. Teâruzu var eden şey Debûsî'ye göre kendilerinde teâruz gerçekleşen iki hüccet iken Serahsî, Pezdevî gibi diğer Hanefî usulcülerine göre birbirine denk iki hüccetin birbirine zıt hükümler içermesi, meselâ birinin helâl veya var saydığını diğerinin haram ya da yok saymasıdır. Deliller arasında teâruzun

gerçekleşmesi aralarını uzlaştırma imkânının bulunmaması, delillerin zat bakımından eşit güçte olması ve tarihlerinin bilinmemesine bağlıdır. Âyetler, mütevâtir veya meşhur sünnetler hem kendi aralarında hem birbirleriyle, haber-i vâhidler ve kıyaslar sadece kendi aralarında zat bakımından birbirlerine eşit sayılmıştır. Teâruz zat bakımından eşit hüccetler arasında olmak şartıyla zannî deliller yanında kesin delillerde de gerçekleşebileceği için iki âyet, bir âyetin iki farklı kıraati, bir âyetle mütevâtir veya meşhur bir sünnet, Hz. Peygamber'den bir veya iki râvinin naklettiği iki hadis arasında söz konusu olabilir (Debûsî, s. 217). Biri katî, diğeri zannî iki delil arasında gerçek anlamda teâruz bulunmayacağını kabul eden ve teâruzun ancak iki zannî delil arasında söz konusu olabileceğini savunan cumhura göre ikisi de katî olan deliller arasında teâruz olamaz. Şâfiîler teâruz için ayrıca delillerin sayı bakımından eşit olmasını şart koşarak iki hadisin bir hadise tercih edileceğini söylemiştir. Teâruzun gerçekleşmesi için delillerin aynı güçte olması, konu ve zaman birliği ve hüküm zıtlığı şarttır; bunlardan biri eksik olursa teâruz gerçekleşmez. Kaynaklarda genellikle deliller arası teâruzdan söz edilirse de aslında teâruz delillerin hükümlerinde söz konusudur. Kavlî deliller arasında teâruzun cereyan edeceğinde ittifak bulunmakla birlikte genellik ve süreklilik ifade etmedikleri için fiilî deliller arasında teâruzun cereyan etmeyeceği çoğunluk tarafından ifade edilmiş, kavlî ve fiilî deliller arasında teâruz bulunması halinde ise hangisinin esas alınacağı tartışılmıştır. Delilleri kaynakları itibariyle aklî, naklî şeklinde ele alan tasnife göre deliller arası teâruzda her ikisi aklî, biri aklî diğeri naklî veya her ikisi naklî olmak üzere üç ihtimal söz konusudur. İslâm âlimleri, aklî veya naklî olsun delillerin hiçbir zaman hem kendileriyle hem birbirleriyle gerçek anlamda çelişmeyeceği ilkesini benimsemiş, bundan sadece naklî deliller arasındaki nesih durumunu istisna etmiştir. İki zıt delilin birinin diğerine tercih edilemeyecek konumda olması "tekâfüü'l-edille" diye adlandırılmış ve gerçekte böyle bir durumun söz konusu olamayacağı ifade edilmiştir.

Akıl, İslâm düşüncesinde duyular ve sâdık haberle birlikte üç ana bilgi kaynağından biridir. Çelişmezlik prensibine göre akıl bir konuda olumlu veya olumsuz kesin bir hükme ulaşırsa artık burada teâruz söz konusu değildir. Aklî delillerin bizzat kendilerinde çelişki var sayılırsa, meselâ âlemin sonradan var olduğunu gösteren delille ezelî olduğunu gösteren delilin hükümlerinin birlikte var olmaları gerekir ki çelişmezlik ilkesi gereği bu mümkün değildir. Dinî bilginin asıl kaynağı vahiy olmakla birlikte İslâm'ın, aklı bilgi elde etmenin temel yollarından biri kabul etmesi ve vahyin muhatabının akıl sahibi insan olması dolayısıyla akıl-nakil ilişkisi sadece fıkıh ve usûl-i fıkıhta değil genelde İslâm düşüncesinde geniş yankı bulmuş ve akıl-nakil, diğer bir ifadeyle akıl-din çatışması mümkün görülmemiştir. Bu düşünce klasik kaynaklarda, "Sarih akıl sahih nakille çelişmez" cümlesiyle formüle edilmiştir. Buna göre başka türlü anlama ve yorumlama ihtimali bulunmayacak şekilde anlamı ve intikali kesinlik taşıyan dinî nassın akıl yoluyla doğruluğu kesin şekilde ispatlanmış bilgiye aykırılığı düşünülemez. Akla aykırı naklî delil mütevâtir değilse sahih olmadığı anlaşılır, mütevâtirse te'vil edilerek teâruz ortadan kaldırılır. Akıl deliline aykırı olduğu halde hataya da te'vile de ihtimali olmayan mütevâtir bir nassın bulunması ise imkânsızdır (Gazzâlî, II, 126, 137-138). İslâmî ilimlerde naklî delilin akla uygunluğu ve onunla asla çatışmadığı düşüncesi ve ikisi arasında çatışma görüntüsü ortaya çıktığında nassın aklın ilkeleri doğrultusunda yorumlanması kuralı yaygın şekilde benimsenmiştir. Ancak bu görüşe karşı çıkan âlimler arasında yer alan Takıyyüddin İbn Teymiyye Der'ü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-

mürsele adlı eserlerinde akla aykırı olduğu gerekçesiyle te'vil edilen âyet ve hadislerde akla aykırılık bulunmadığını geniş biçimde izah etmeye çalışmışlardır.

Naklî deliller kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olarak sıralanmıştır; bunların birbiriyle ilişkisinden on farklı teâruz şekli ortaya çıkmaktadır: Kitap-kitap, kitap-sünnet, kitap-icmâ, kitap-kıyas, sünnet-sünnet, sünnet-icmâ, sünnet-kıyas, icmâ-icmâ, icmâ-kıyas ve kıyas-kıyas. Ancak şer'î hükümler ve onların dayandığı deliller arasında vaz' itibariyle, yani Allah'ın hükmü olmaları açısından gerçek anlamda teâruz ve tenâkuz bulunmaz. Bir konuyla ilgili çelişkili hükümler verilmesine yol açacak şekilde çelişkili deliller koymak âcizlik ve bilgisizlik göstergesi olup Allah bundan münezzehtir. Kur'an'ın Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olması halinde onda pek çok çelişki bulunacağının ifade edilmesi (en-Nisâ 4/82) bu hususa işaret eder. Kitap ve Sünnet'te yer alan birbirine zıt hükümler ancak farklı zamanlarda gelmiş olup sonra gelen hüküm öncekini neshetmiştir. Fakat tarihleri bilinemediğinden hangisinin önce, hangisinin sonra geldiği tesbit edilemediğinde gerçekte teâruz bulunmadığı halde teâruz olduğu vehmedilmektedir. Bu sebeple Hanefîler teâruzun iki âyet, iki kıraat, iki sünnet ve bir âyetle meşhur sünnet arasında gerçekleşebileceğini söylemiştir. Nesih ancak nesih imkânı bulunan deliller arasında tarihlerinin bilinmesiyle mümkün olacağından iki icmâ, iki kıyas ve ictihada dayalı sahâbe kavilleri arasında teâruz gerçekleşmez. Hanefîler'in bu delillerde mümkün görmedikleri teâruz, mevcut oldukları halde mutlaka her ikisinin delil olmaktan çıkarak müctehidin istishâbü'l-hâl delilini dikkate almak durumunda kalması anlamındadır. Aksi takdirde Hanefîler söz konusu deliller arasında zâhirî teâruzu mümkün görmekte, meselâ iki kıyasın teâruzu halinde her ikisi de doğru olamayacağı ve istishâbü'l-hâl şer'î bir delil sayılmadığından kıyas dışında da başvurulacak delil kalmadığı için müctehidin bunlardan birini diğerine tercih etme imkânı varsa tercih edeceğini, yoksa hangisine kalbi meylederse onunla amel edebileceğini ifade etmektedirler (Debûsî, s. 214-215; Şemsüleimme es-Serahsî, II, 12-13). Şâfiîler ve diğer mezhepler ise ikisinden birinde mutlaka bir üstünlük bulunacağı için iki kıyas arasında teâruzu mümkün görmemektedir. Müctehid bu üstünlüğü keşfedince üstünlüğe sahip kıyası esas alır; bir tercih sebebine rastlamazsa karar vermeden doğruyu keşfedinceye kadar araştırmayı sürdürür.

Teâruzun Sebepleri. Usulcülerin çoğunluğuna göre teâruz zannî emârelerin çelişmesinden kaynaklanmaktadır. Ahmed b. Hanbel ve Hanefîler'den Ebü'l-Hasan el-Kerhî zannî emârelerin çelişmesinin de mümkün olmadığını savunmuştur (Seyfeddin el-Âmidî, IV, 171). İbnü'l-Hümâm ise zannî deliller arasında teâruzu mümkün görüp katî deliller arasında mümkün görmemeyi keyfî bir yargı olarak değerlendirmektedir. Zira burada söz konusu edilen gerçek teâruz değil görünüşte teâruzdur. Bu ise iki zannî delil arasında olabileceği gibi her ikisi katî veya biri katî, diğeri zannî iki delil arasında da bulunabilir (İbn Emîru Hâc, III, 3). Teâruz sebeplerini ele alan âlimlere göre bu durum öncelikle delilleri inceleyen müctehidlerin farklı bilgi ve tecrübe birikimlerinden ileri gelmektedir (Şâtıbî, IV, 294). Akıl ve nakil arasında çatışma bulunduğu ileri sürülen hallerde Kur'an ve hadislerin doğru anlaşılmaması ya da hadislerin doğru şekilde nakledilmemesi veya akıl yürütmede yapılan yanlışlık ya da eksiklikten; şer'î delillerin kendi aralarındaki teâruz ise naslardan birinin hükmünün neshedilmiş veya her ikisinin hükmünün farklı durumlar ve zamanlar için verilmiş yahut aynı konuyla ilgili çeşitli alternatiflere müsaade edilmiş olması, yer yer nasların kapsamlarının

genel-özel şeklinde farklılığı veya delâletlerinin kesinlik taşımaması gibi sebeplerden kaynaklanmaktadır.

Teâruzu Giderme Yolları. Usulcülerin büyük çoğunluğu, mükelleflerin birbirine zıt hükümlere muhatap kılınmış olamayacağı düşüncesinden hareketle teâruzu giderme yollarını araştırmanın vâcip olduğunda birleşmekle birlikte yöntem konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefî usulünde hakiki teâruz durumunda başvurulacak yöntemler "teâruzun hükmü" ve görünüşte (zâhiren) teâruz halinde başvurulacaklar "muhallis" (mahlas) başlığı altında ele alınmıştır. Hakiki teâruz halinde deliller delil olma vasfını yitirmekte (tesâkut), zâhirî teâruz halinde ise tercih ve uzlaştırma yöntemlerine başvurulmaktadır (Cîven Ahmed, II, 92-94).

1. Hakiki Teâruz Durumunda. İki âyet, iki kıraat, iki sünnet yahut bir âyetle onun gücündeki mütevâtir veya meşhur sünnet gibi zat ve vasıf bakımından eşit güçteki kesin yahut kesine yakın ve nesih imkânı bulunan deliller arasında teâruz bulunması halinde şu usul takip edilir: a) Nesih. Tarih biliniyorsa sonra gelen delil öncekini nesheder. Teâruz halinde ilk başvurulacak yöntem olarak neshi Serahsî zikretmiş, Debûsî, Pezdevî ve Nesefî neshi zikretmeden doğrudan tesâkut ve takrîrü'l-usûl yöntemlerini kaydetmiştir. b) Tesâkut. Tarih belirlemek mümkün olmadığında delillerin her ikisi de delil olma vasfını yitirir. Zira bu delillerden sonra kendisiyle amel edilebilecek delil bulunduğu ve neshedilmiş olma ihtimali bulunan delille amel etme vâcip olmadığı için teâruz eden her iki delille de amel etme zarureti ortadan kalkar. Geçersiz hale gelen deliller mevcut düşünülemeyeceği için başka delil araştırılır ve deliller hiyerarşisi dikkate alınarak sıralamada bir sonraki delilin hakemliğine müracaat edilir. Bu durumda teâruz âyetler arasındaysa sünnete, sünnetler arasındaysa Debûsî ve Nesefî'ye göre sahâbî kavline, ardından ictihada başvurulur (Taḳvîmü'l-edille, s. 214-215, 217; Keşfü'l-esrâr, II, 89). Serahsî, bu son durumda bir sıralama yapmadan sahâbî kavli veya kıyasa başvurulacağını ifade etmektedir (el-Uṣûl, II, 13). c) Takrîrü'l-usûl. Bir zamanda sabit olan durumun daha sonra da mevcut olduğuna hükmetme anlamına gelen ve "ibkāü mâ kân alâ mâ kân" ve "el-berâetü'l-asliyye" diye de ifade edilen bu ilke gereği, teâruz eden delillerden başka delil bulunamazsa o konudaki esas kaideye göre amel edilir. Bazı usulcüler, delillerin biri diğerine tercih edilemeyecek şekilde teâruzunun mümkün olmadığını savunmuşsa da Hanefî usulcüleri buna engel bulunmadığını ve bu durumda yeni bir delile ulaşıncaya kadar görüş açıklamayıp (tevakkuf edip) her iki delili de yok saymak gerektiğini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte deliller arasında tercih yapılamadığında ihtiyaten her iki ihtimal dikkate alınarak hüküm verileceği de belirtilmiştir. Bu tür hükümlere "müşkil" yahut "meşkûk" adı verilmiş, meselâ delillerin teâruzu sebebiyle temizliğinde şüphe edilen su ile abdest alma durumunda kalındığında hem onunla abdest alıp hem de teyemmüm edilmesi gerektiği ifade edilmiştir.

2. Zâhirî Teâruz Durumunda. Serahsî, Pezdevî ve Nesefî gibi müellifler hüccet (delil), hüküm, hal (mahal) ve zaman yönünden delilleri incelemiş, Debûsî hüccet yönünden inceleme konusuna teâruzun şartı bahsinde işaret edip bu konuyu doğrudan ele almazken Sadrüşşerîa bunu deliller arası tekabülün kısımları içinde zikretmiştir (et-Tavżîḥ, II, 229). Ancak teâruz halinde uyulacak bu yöntemler Debûsî ve Serahsî gibi usulcülerin eserlerinde hiyerarşik bir sıralama içinde verilmekte iken Pezdevî, Nesefî ve Sadrüşşerîa tarafından sadece birbirine alternatif yöntemler olarak sıralanmıştır. Hanefîler arasında genel kabul gören yönteme göre

teâruz, rüknü ve şartları bakımından incelenip delillerin aynı güçte olup olmadığı, aralarında konu ve zaman birliği ve hüküm zıtlığı bulunup bulunmadığı ortaya çıkarılıp sonuçta güçlü taraf belirlenerek tercih edilir. a) Delil yönünden. İlk bakışta deliller arasında karşıtlık (tekabül) tesbit edildiğinde öncelikle teâruzun rüknü göz önüne alınarak deliller arasında denklik ve içlerinden birinde üstünlük bulunup bulunmadığı incelenir. Burada delillerin zatı, yani deliller hiyerarşisindeki konumu veya sahip olduğu ilâve (tâbi) bir vasfı yönünden üstünlüğü tesbit edilmeye çalışılır. Zayıf delil güçlü delil karşısında yok hükmünde kabul edildiği için zat veya vasıf bakımından üstün olanı esas alıp diğerini terketmenin vâcip olduğu belirtilmiştir. Zat bakımından üstünlük bulunması halinde bu karşıtlık durumunun zaman zaman teâruz terimiyle ifade edildiğine rastlanmaktaysa da aslında bunun teâruz diye adlandırılamayacağı gibi burada güçlü olanın esas alınmasına da tercih denemeyeceği bazı müelliflerce ifade edilmektedir (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 132). Meselâ haber-i vâhid ve kıyas karşısında âyet ve mütevâtir yahut meşhur sünnet, kıyas karşısında haber-i vâhid zat bakımından üstünlük; Kur'an ve hadislerdeki zâhir, mücmel ya da müşkil lafızlar karşısında nas ve muhkem lafızlar vasıf bakımından üstünlük taşıdığı için bunlar birbiriyle çeliştiklerinde uygulamada ikinciler esas alınır. b) Hüküm yönünden. Delillerin hüküm yönünden farklılıkları belirlenip aralarında gerçekte teâruz bulunmadığı ortaya konur. Bunun iki yolu vardır. 1. Hükme dahil fertlerden bir kısmının delillerden biriyle sabit olduğunu ve bir kısmının diğer delille ortadan kaldırıldığını söylemek (tevzî'); meselâ birinin mutlak, diğerinin mukayyet veya birinin âm, diğerinin hâs olması gibi. 2. Delillerden biriyle sabit olan hususun diğer delille yok sayılan husustan farklılığını ortaya koymak (tegayyür); birinin dünyevî, diğerinin uhrevî hükümle alâkalı olduğunu söylemek gibi. c) Mahal yönünden. Delillerin mahal farklılığı yani birinin bir durumla, diğerinin başka bir durumla ilgili olduğunu göstermek suretiyle teâruz giderilir. Meselâ abdestin farzlarının sıralandığı âyette başın meshinden sonra zikredilen "topuklara kadar ayaklarınızı" ifadesinde (el-Mâide 5/6) ayaklar kelimesi mecrur ve mansub olmak üzere iki farklı şekilde okunmuştur. Nasb hali ayakları yıkama, cer hali ise ayaklara mest giyilmiş olması halinde üzerine meshetme şeklinde yorumlanırsa teâruz giderilmiş olur. d) Zaman yönünden. Zikredilen yöntemlerle tercih ve uzlaştırma mümkün olmazsa nesih ihtimali düşünülerek tarih tesbitine çalışılır; tarih tesbit edilirse zaman bakımından sonra gelen delil öncekinin hükmünü kaldırmış sayılır. Tarih naslarda açık (sarih) veya kapalı (delâlet) şekilde bulunabilir. Meselâ bir delil bir şeyi yasaklıyor, diğeri mubah olduğunu ifade ediyorsa, "Eşyada aslolan ibâhadır" ilkesi gereği delâlet yoluyla yasaklayıcı delilin sonralığına hükmedilir. Delillerin birlikte vârit olduğu biliniyor ve farklı seçenekler halinde ikisinin de uygulanma imkânı bulunuyorsa muhayyerlik ifade ettiklerine hükmedilir; bu imkân bulunmuyorsa hiçbiriyle amel edilmez.

Deliller arasında teâruzu giderirken hüküm ve mahal farklılığını göstermek delilleri uzlaştırma sonucuna, zaman farklılığını göstermek delillerden birinin neshedildiği hükmüne götürmektedir. Bununla birlikte zaman farklılığını göstermenin uzlaştırma diye adlandırıldığı da görülmektedir (İbn Emîru Hâc, III, 10). Uzlaştırma (cem', tevfik) delillerin birbiriyle uyumlu olduğunu ve aralarında çatışma bulunmadığını göstermektir. Her iki delille de amel edildiği için uzlaştırma işlemine "amel bi'ş-şebeheyn" denir (Sadrüşşerîa, II, 230). Ancak uzlaştırma yönteminin hangi noktada devreye gireceği konusunda Hanefî müelliflerinin açıklamalarında farklılıklar görülmektedir. Debûsî, teâruzu tanımlarken deliller arası karşıtlığa teâruz

diyebilmek için aralarının uzlaştırılamayacak şekilde birbirini engelleyici olmaları gerektiğini ifade etmiştir (Taḳvîmü'l-edille, s. 214). Abdülazîz el-Buhârî, naslar arasında teâruz bulunduğunda aralarını uzlaştırma imkânı olmazsa nesih yöntemine başvurulacağını (Keşfü'l-esrâr, III, 162), Sadrüşşerîa ise nesih mümkün değilse teâruzu ortadan kaldıracak sebep araştırılıp mümkün olduğunca aralarının uzlaştırılmaya çalışılacağını söylemiştir (et-Tavżîḥ, II, 230). Deliller arasında tercihin uzlaştırma yönteminden önce geldiğini savunan İbnü'l-Hümâm, Hanefîler'in kural olarak delilin i'mâlini ihmalden evlâ kabul etmeleri sebebiyle uzlaştırmayı tercihe yeğledikleri zannedildiğini belirterek aslında bu kuralın genel geçer olmadığını örnekleriyle izah etmektedir (İbn Emîru Hâc, III, 3-5).

Alâeddin es-Semerkandî muhallisleri nesih, tercih ve tahsis-takyid olmak üzere üç kategoride değerlendirmiş ve her birinin bazı durumlarda başvurulacak birer yöntem olduğunu vurgulamıştır (Mîzânü'l-uṣûl, s. 696). Ona göre zâhiren şer'î hükümlerle ilgili deliller arasında var olan teâruzu ortadan kaldırmak için müctehid hemen hüküm vermemeli, bir muhallis buluncaya kadar çekimser kalmalıdır. Kesinlikleri bilinen delillerde usulün şahitliğine başvurmalı ve zann-ı gālib ifade eden delillerde tercih yollarından biriyle tercihte bulunmalıdır. Çünkü delillerin doğru ile yanlışın ayrılmasını sağlayacak özellikler içermemeleri düşünülemez (a.g.e., s. 695). Hanefî ve Şâfiî usullerini mezceden İbnü'l-Hümâm ile Abdülalî el-Ensârî teâruz halinde izlenecek sıralamayı nesih, tercih, uzlaştırma, tesâkut ve takrîrü'l-usûl şeklinde vermektedir (bk. İbn Emîru Hâc, III, 3; Bahrülulûm el-Leknevî, II, 189-192). Birçok modern araştırmada da Hanefîler'in sıralaması bu şekilde kaydedilmiştir. Hanefî usulcülerinin ve özellikle Sadrüşşerîa'nın meseleyi ortaya koyuş tarzı da meseleyi bu şekilde anlamaya yol açabilecek niteliktedir.

Teâruzu yalnızca zannî deliller arasında mümkün gören usulcülerin çoğunluğu teâruz halinde başvurulacak yöntemler sıralamasını uzlaştırma, tercih, nesih ve tesâkut şeklinde yapmış ve son aşamada deliller mevcut değilmiş gibi farzedilerek berâet-i asliyye ilkesinin geçerli olacağını ifade etmiştir. Muhaddisler ise bu sıralamada neshi tercihin önüne alıp bu üç ihtimal söz konusu olmadığında çekimser kalmak veya delillerin geçersizliğine hükmetmek gerektiğini belirtmiştir. Zâhirîler'den bir gruba ve bazı Şâfiîler'e göre teâruz halinde bir tercih sebebi bulununcaya veya birinin diğerinden tarih itibariyle önceliği tesbit edilinceye kadar deliller geçersiz sayılır ve onlarla amel etmekten uzak durulur. Aralarında Karâfî'nin de bulunduğu bazı âlimler ise teâruz halinde delillerin geçerliliğini yitireceğini savunmak yerine muhayyerlik imkânı varsa kişilerin istedikleri delille amel edebileceklerini söylemiştir.

Deliller arasında teâruz konusunda klasik dönemde yazılan Risâletü't-teʿâruż (Râgıb Paşa Ktp., nr. 1455, istinsahı 601/1205) ve er-Risâletü's-sâṭıʿiyye fi't-teʿâruż (Burdur İl Halk Ktp., nr. 241, istinsahı 1212/1796) adlı çalışmalar bulunmakta, Kâtib Çelebi, Necmeddin et-Tûfî'nin Defʿu't-teʿâruż ʿammâ yûhimü't-tenâḳuż fi'l-Kitâb ve's-sünne ve Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle fî ems̱ileti't-teʿâruż fi'l-uṣûl adıyla eserler yazdıklarını kaydetmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 756, 848). Günümüzde de bu konuyu çeşitli yönleriyle ele alan birçok çalışma yapılmıştır (bk. bibl.).

Fıkıh. Teâruz fıkıhta kaideler, hükümler, ispat vasıtaları ve aynı müctehide ait ictihadlar arasındaki çelişkiyi ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Bununla birlikte literatürde teâruz yerine başka terimlere yer verildiği de görülmektedir. Nitekim Mecelle’de hukuk kaideleri arasındaki çelişkiyi teâruz (md. 28, 46), ispat vasıtaları (şahitler) arasındaki çelişkiyi ihtilâf (md. 1712-1715), bir davacının daha önce davasını geçersiz kılacak şekilde bir söz söylemesini veya davranış sergilemesini ya da sükûtta bulunması tenâkuz terimiyle ifade edilmiştir (md. 1615, 1656). Teâruz fıkıh usulü ve fıkıh ilimlerinde mahal, gerçeklik, fâil ve yöntem açısından farklılık taşımaktadır. Fıkıh usulünde teâruz şer‘î delillerle ilgilidir; gerçekte mevcut değildir, müctehid açısından görünüşte mevcuttur ve bunu incelemek müctehidin vazifelerindendir. Fıkıhtaki ise teâruz ispat vasıtalarıyla ilgili olup bilgi yetersizliği sebebiyle insanın hata etmesi dolayısıyla gerçekten var olabilir ve bunu inceleyip bir sonuca varmak hâkimlerin görevidir. Ayrıca pek çok yöntemde aralarında ortaklık bulunmakla birlikte usuldeki teâruzu giderme yöntemlerinin hepsi ispat vasıtalarındaki teâruzu gidermede kullanılamaz. Meselâ deliller arasındaki teâruz nesih gerekçesiyle giderilebilirken ispat vasıtaları için nesih söz konusu olamaz. Karâfî fıkıhta teâruzun iki delil, iki beyyine, iki asıl (kaide), iki zâhir, asıl ve zâhir arasında olmak üzere beş farklı biçimde gerçekleştiğini, bütün bunlarda âlimlerin ihtilâf ettiklerini kaydetmektedir. Şam müftüsü Mahmûd Hamza’nın davalardaki çelişkiyi konu edinen et-Tefâvuż fi’t-tenâḳuż adlı eseri Bereketzâde İsmâil Hakkı tarafından Tenâkuz-i Fıkhî adıyla Türkçe’ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1307). Muhammed Abdullah Muhammed eş-Şinkīṭî’nin Teʿârużü’l-beyyinât fi’l-fıḳhi’l-İslâmî: Dirâse muḳārene beyne’l-meẕâhibi’l-erbaʿa’sında (Riyad 1412/1992) ispat hukukundaki teâruz meselesi dört mezhep açısından ele alınarak geniş biçimde incelenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 211-240, 342; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳur’ân (Kamhâvî), I, 24, 172, 217, 239, 242, 332, 365; II, 22, 40, 60, 76-77; III, 160, 214, 236, 257; IV, 72; V, 2-3; a.mlf., el-Fuṣûl fi’l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, I, 377; II, 201; III, 161-164; IV, 203-208; Debûsî, Taḳvîmü’l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 214-220, 312; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384-85/1964-65, I, 452-455; II, 519-520, 672-674; Ebü’l-Usr el-Pezdevî, Kenzü’l-vüşûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr içinde, nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, III, 158-210; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), İstanbul 1984, I, 29, 135, 142-143, 166; II, 12-17, 242-246; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 145; II, 126, 137-152, 226-227, 239, 378-382, 393-395; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü’l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Devha 1404/1984, s. 204, 323-327, 686-696; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, I, 351-362; II, 223; V, 377-396, 406-413; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli’l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, I, 174-178; III, 165; IV, 171-173; Şehâbeddin el-Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi’l-fuṣûl (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire 1414/1993, s. 417-418, 453-454; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, Keşfü’l-esrâr, Beyrut 1406/1986, II, 87-106; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Der’ü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Beyrut 1399/1978, tür.yer.; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, III, 158-210; IV, 132-133; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ şerḥu’t-Tenḳīḥ (nşr. M. Adnân Dervîş),

Beyrut 1419/1998, II, 186-188, 226-244; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 302, 324, 387; III, 116, 378-379; IV, 219-220, 238; a.mlf., eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-mürsele, Riyad 1412, II, 457-459; III-IV, tür.yer.; Alâî, Tafṣîlü'l-icmâl fî teʿârużi'l-aḳvâl ve'l-efʿâl (nşr. M. İbrâhim el-Hifnâvî), Kahire 1416/1996, tür.yer.; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 236; III, 76; IV, 118-131, 154-155, 294-311; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdüssettâr Ebû Gudde), Küveyt 1413/1992, VI, 108-116; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr, Bulak 1316, III, 2-16; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 756, 848; Cîven Ahmed, Nûrü'l-envâr (Ebü'l-Berekât en-Nesefî Keşfü'l-esrâr içinde), Beyrut 1406/1986, II, 87-106; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Bulak 1324, II, 189-204; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, IV, 196-197, 236, 294-331, 334; Sâlih Avaz, Dirâsât fi't-teʿâruż ve't-tercîḥ ʿinde'l-uṣûliyyîn, Kahire 1400/1980, tür.yer.; M. Bâkır es-Sadr, Teʿârużü'l-edilleti'ş-şerʿiyye (nşr. Mahmûd el-Hâşimî), Beyrut 1980, tür.yer.; M. İbrâhim M. el-Hifnâvî, et-Teʿâruż ve't-tercîḥ ʿinde'l-uṣûliyyîn ve eṡeruhümâ, Mansûre 1985, s. 17-254, 298; Abdüllatîf Abdullah Azîz el-Berzencî, et-Teʿâruż ve't-tercîḥ beyne'l-edilleti'ş-şerʿiyye, Beyrut 1993, tür.yer.; Şükrî Hüseyin Râmîteş el-Bosnevî, Teʿâruż mâ yuḫillü bi'l-fehm ve eṡeruhû fi'l-aḥkâmi'l-fıḳhiyye, Cidde-Beyrut 1421/2000, tür.yer.; Lahdar Lahdârî, Teʿârużü'l-ḳıyâs maʿa ḫaberi'l-vâḥid ve eṡeruhû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1426/2006, tür.yer.

Şükrü Özen

2. MÜTTEFEKUN ALEYH (متّفق عليه)

Bir hadisin hem Buhârî hem Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerinde yer aldığını ifade eden terim.

Sözlükte "üzerinde ittifak edilen şey" anlamına gelen müttefekun aleyh tabiri, genellikle bir hadisin Buhârî ve Müslim'in Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerinde ittifakla rivayet edildiğini belirtir. Hadisler ilk iki asırda umumiyetle sahih-zayıf ayırımı yapılmadan tasnif edilmiş, sadece sahih hadisleri toplayan eserler ise III. (IX.) yüzyılda Buhârî ve Müslim tarafından kaleme alınmıştır. Daha sonra İbn Huzeyme ve İbn Hibbân da aynı maksatla birer eser yazmıştır. Rivayet dönemi olarak kabul edilen ilk dört asırda hadisler isnadlarıyla birlikte rivayet edilmekteydi. Hadislerin sağlamlık derecesi önce isnadlarına bakılarak, gerektiğinde de metin tenkidi yapılarak belirlenmekteydi. Hadislerin tamamının kayda geçirildiği rivayet döneminden sonra sağlamlık derecelerinin tesbitinde daha önce tasnif edilen eserler esas alınmaya başlanmıştır. Bu ölçüyü ilk defa kullanan Hâkim en-Nîsâbûrî, sahih hadislerin en üst mertebesine "müttefekun aleyh" dediği Buhârî ve Müslim'in ittifakla rivayet ettiği hadisleri yerleştirmiştir. Sahih hadisleri on kısma ayıran bu âlim, beşinin müttefekun aleyh, beşinin ise muhtelefün fîh olduğunu söyleyip bu tabiri geniş kapsamlı olarak kullanmıştır. Ona göre, seviyeleri farklı olsa da tâbiînin sahâbeden güvenilir râviler vasıtasıyla tek başına naklettiği hadisler, ayrıca tâbiînden güvenilir bir grubun sahâbeden rivayet ettiği, onlardan da sadece birer râvinin naklettiği hadisler, güvenilir râvilerin naklettiği ferd hadisler ve bazı hadis imamlarının babaları, dedeleri vasıtasıyla nakledip sadece kendilerinden tevâtür seviyesine ulaşan rivayetler de müttefekun aleyh grubuna girmektedir.

Hadislerin sıhhatinin tesbiti ve sahih hadislerin sınıflandırılmasında kitapların esas alınması anlayışı İbnü’s-Salâh ile yerleşmiş ve hadisin önceki eserlerde ittifakla rivayet edildiğini belirtmek üzere “ittefeka aleyhi’ş-şeyhân”, “müttefekun aleyh”, “ittefeka aleyhi ashâbü’s-süneni’l-erbaa” veya “ittefeka aleyhi’s-sitte” gibi tabirlere yer vermiştir. “Müttefekun alâ sıhhatihî” tabiri ise hadisin ittifak edilen sıhhat şartlarını taşıdığını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bir hadisin her iki eserde aynı sahâbîden nakledilmesi halinde lafızları farklı olsa bile aynı anlamı taşıması durumunda yine müttefekun aleyh sayılmaktadır. Cevzakī, farklı sahâbîlerden nakledilen hadisleri de anlamı aynı olmak şartıyla müttefekun aleyh kabul etmektedir. Müttefekun aleyh hadisler sahih hadislerin en üst mertebesinde yer almaktadır. Müttefekun aleyh hadislerin sayısının 1292 veya 2006 olduğu söylenmektedir. Cevzakī’nin bu rakamı 2326 olarak göstermesi, onun hadisin farklı sahâbîlerden nakledilmesini ittifaka engel görmemesinden kaynaklanmaktadır. Burada ayrıca Buhârî ile Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’lerindeki hadisleri bir araya toplayan kitap türü de hatırlanmalıdır (bk. el-CEM‘ BEYNE’s-SAHÎHAYN).

İbn Bâtîş diye tanınan Ebü’l-Mecd İsmâil b. Hibetullah el-Mevsılî’nin el-Beyân ʿamme’ttefeḳa ʿaleyhi’ş-Şeyḫân’ı (Âtıf Efendi Ktp., nr. 599), Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Makdisî el-Harîrî’nin Müfîdü’s-sâmiʿ ve’l-ḳārî mimme’ttefeḳa ʿaleyhi Müslim ve’l-Buḫârî’si (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 575), Muhammed Habîbullah eş-Şinkītî’nin Zâdü’l-müslim fîme’ttefeḳa ʿaleyhi’l-Buḫârî ve Müslim’i (I-V, Dımaşk 1401/1981), Muhammed Fuâd Abdülbâkī’nin el-Lüʾlüʾü ve’l-mercân fîme’ttefaḳa ʿaleyhi’ş-şeyḫân’ı (I-III, Riyad-Beyrut 1400/1980) müttefekun aleyh hadisleri toplayan eserlerdir.

BİBLİYOGRAFYA:

Hâkim en-Nîsâbûrî, el-Medḫal ilâ Kitâbi’l-İklîl (nşr. Fuâd Abdülmün‘im Ahmed), İskenderiye 1983, s. 33-41; Hâzimî, Şürûṭü’l-eʾimmeti’l-ḫamse (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, S̱elâs̱ü resâʾil fî ʿilmi muṣṭalaḥi’l-ḥadîs̱ içinde), Halep 1417/1997, s. 115-121, 183-184; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 28; İbn Hacer, en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî‘ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, I, 298; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü’s-selefiyye), I, 86-91; Sezgin, GAS, I, 132, 143; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 121-122; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 296-297.

Ahmet Yücel

3. MUHTELEFÜN FÎH (مختلف فيه)

Güvenilirliği hakkında ihtilâf edilen râvi veya hadis anlamında terim.

Sözlükte “ihtilâf edilmiş” anlamına gelen muhtelefün fîh tabiri, terim olarak “rivayet ettiği hadis bazı âlimler tarafından kabul edilip bazılarınca edilmeyen râvi” mânasında

kullanılmaktadır. Ayrıca sahih veya zayıf olduğu konusunda ihtilâf bulunan hadis ve hakkında görüş birliği bulunmayan dinî meseleleri de ifade etmektedir. Bu anlamı karşılamak üzere bazan fîhi halfün, fîhi hulfün, fîhi hilâfün ve uhtülife fîh tabirleri de geçer.

Mütekaddimîn dönemi hadis âlimleri muhtelefün fîhi terim mânasında pek kullanmamışlardır. Nitekim cerh ve ta‘dîl terimlerine dair ilk eserlerin müellifleri olan İbn Ebû Hâtim ve İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî bu tabirden söz etmemiştir. Terime ilk defa Endülüslü Ebû Ali el-Gassânî yer vermiş, hadis râvilerini üçü makbul, üçü merdud, biri muhtelefün fîh olmak üzere yedi tabakaya ayırmış, son tabakadaki râvilerin âdil olup olmadığının bilinmediğini, onların bazı rivayetlerde tek kaldığını (teferrüd) belirtmiş, bunların rivayetlerini bir kısım muhaddisler kabul ederken bir kısmının reddettiğini söylemiştir (Tecrid Tercemesi, I, 209).

Zehebî ve Zeynüddin el-Irâkī beşli tasniflerinde bunları cerhin beşinci mertebesinde, Süyûtî ve Şemseddin es-Sehâvî altılı tasniflerinde cerhin altıncı mertebesinde saymışlardır. Buna göre muhtelefün fîh cerhin en hafif mertebesindeki lafızlarından biridir. Bu mertebedeki râviler bir kısım âlimlerce güvenilir bulunduğundan bazan sika râvilerin en alt mertebesinde kabul edilmiştir. Bu mertebede yer alan râvilerin hadisleri delil olarak kullanılmayıp sadece i‘tibar (güvenilir başka senedleri bulunup bulunmadığını araştırma) için yazılır.

Genelde cerh ve ta‘dîl açısından râvinin durumunu tesbit için kullanılan muhtelefün fîh tabiri sahih olup olmadığı konusunda ihtilâf edilen hadisleri de ifade eder. Nitekim İbnü's-Salâh sahih hadisi müttefekun aleyh ve muhtelefün fîh olmak üzere ikiye ayırmış, "muhtelefün fîh sahih" tabiriyle, müttefekun aleyh olan sahih hadisteki bazı özellikleri taşımadığı için sahih olup olmadığı hususunda âlimlerin ihtilâf ettiği hadis çeşitlerini kastetmiştir. Diğer bir ifadeyle muhtelefün fîh olan sahih hadisler mürsel olan, güvenilir müdellis râviler tarafından kimden duyulduğu açıkça belirtilmeden rivayet edilen, birçok güvenilir râvi tarafından müsned olarak nakledildiği halde bir sika tarafından mürsel olarak rivayet edilen, hadis konusunda uzman sayılmayan güvenilir kimseler veya sözüne güvenilir bid‘at ehli tarafından nakledilen hadislerdir (a.g.e., s. 208). Bu tür hadisler sahih olmakla birlikte değer itibariyle müttefekun aleyh olan sahih hadislerden bir mertebe sonra gelir.

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 13-14; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 4; Irâkī, Fetḥu'l-muġîs̱, s. 177-178; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġîs̱, Beyrut 1403/1983, I, 372; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, I, 346; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, II, 168; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 144, 154; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 208, 209, 396.

Mehmet Efendioğlu

B. TEÂRUZ'UN OLUŞUM ŞEKİLLERİ

1. MUHKEM (المحكم)

Başka bir ihtimal taşımayan açık mânalı âyet ve hadislerle fıkıh usulünde açıklık bakımından en üst düzeydeki lafız türü için kullanılan bir terim.

Sözlükte "sağlam kılınmış, dış etkilere ve bozulmalara karşı korunmuş" gibi mânalara gelen muhkem kelimesinin tefsir ve hadis ilimlerindeki terim anlamı hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte genel kabule göre başka bir ihtimal taşımayan açık mânalı âyet ve hadisleri ifade eder; fıkıh usulü terminolojisinde ise açıklık bakımından yapılan sıralamada en üst düzeye yerleştirilen lafız türünün adıdır. Kur'an'da muhkem bir sûrenin indirilmesine temas eden âyet (Muhammed 47/20) yanında, bu kelimenin masdarı olan ihkâmdan türetilmiş fiillerle kitabın âyetlerinin muhkem kılınmasından (Hûd 11/1) ve Allah'ın kendi âyetlerini sağlam biçimde -peygamberin kalbine- yerleştirmesinden (el-Hac 22/52) söz eden iki âyet bulunmakla birlikte, kitabın âyetlerini muhkemat ve müteşâbihat şeklinde bir ayırıma tâbi tutan Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinin yorumu, bu terimin ve karşıtı olan müteşâbihin anlam ve kapsamını belirlemede en önemli rolü oynamıştır. Belirtilen âyetteki ayırımın sözün sahibi açısından ve nefsü'l-emrde değil sadece muhatap açısından olduğu ve "kitabın anası" olarak nitelenen muhkemlerin müteşâbihat için asıl teşkil ettiği genel kabul görmekle beraber buradaki muhkem ve müteşâbihten ne kastedildiği hususunda çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Bunların başlıcaları şunlardır: 1. Muhkem, mânaya delâleti başka beyana ihtiyaç duyurmayacak ölçüde açık, müteşâbih, mânası insanların tamamına veya birçoğuna kapalı ve ayrıca beyana muhtaç olan; 2. Muhkem tek mânalı olup te'vile ihtiyaç duyurmayan, müteşâbih birden fazla mânaya ihtimalli olup kolayca anlaşılamayan; 3. Muhkem, kendisiyle ne kastedildiği delâletinin açıklığı sebebiyle veya te'vil yoluyla anlaşılabilen, müteşâbih, hurûf-ı mukattaa ve kıyamet vakti gibi mânası ancak Allah tarafından bilinen; 4. Muhkem farzları, helâl ve haramları, va'd ve vaîdi bildiren, müteşâbih kıssaları ve misalleri içeren; 5. Muhkem hem iman edilen hem kendisiyle amel olunan, müteşâbih amel olunmayıp sadece inanılan; 6. Muhkem mensuh olmayan veya kendisi neshetme konumunda bulunan, müteşâbih neshedilen; 7. Muhkem illeti akılla idrak edilebilen, müteşâbih -namaz rek'atlarının sayıları gibi- illeti bilinemeyen demektir. Tek başına muhkem için yapılmış bazı açıklamalar da vardır. Meselâ İbn Abbas'ın Hz. Peygamber devrinde "muhkem"i okuduğunu söylediği ve bununla mufassal sûreleri kastettiği nakledilir. Öte yandan Râgıb el-İsfahânî âyetleri mutlak olarak muhkem, mutlak olarak müteşâbih ve bir yönden muhkem, bir yönden müteşâbih olanlar şeklinde üçe ayırır (anılan âyetin nüzûl sebebi ve farklı düşünce ekollerinin bu konudaki yaklaşımları için bk. MÜTEŞÂBİH).

Gerek muhkem hakkında yapılan açıklamalarda gerekse bu terimin değişik ilim dallarındaki kullanımlarında, lafzın mânaya delâleti, nesih, lafızla bildirilen mânanın bilgi (sübut) değeri, lafzın bildirdiği (muhberi) olmak üzere dört bakış açısının bulunduğu görülür. Bunlardan ilk ikisinin esas alınması daha yaygındır. Muhkemi birinci açıdan inceleyen Gazzâlî, muhkem ve müteşâbihten maksadın ne olduğu hakkında naklî delil bulunmadığına göre lugavî vaz'a başvurmak gerekeceğini, bu çerçevede muhkemin "işkâl ve ihtimal söz konusu olmayacak derecede mânası açık" ve "zâhirine yahut çelişki izâfe edilemeyecek bir te'vile göre düzgün bir

mâna ifade eden söz” şeklinde iki anlamı bulunduğunu, ancak bunlardan ikincisinin müteşâbih karşıtı olmadığını, dolayısıyla muhkeme sadece ilk anlamın verilebileceğini ileri sürer. Bu bağlamda önemli bir husus terimin sadece müfred lafız için kullanılıp kullanılmadığıdır. Yine bir âyetin sırf muhberinde müphemlik bulunmasının o âyetin muhkem olmasına engel teşkil etmeyeceğine dikkat edilmelidir. Meselâ kıyametin kopacağını bildiren âyetler mânaya delâleti itibariyle muhkemdir, fakat haber verdikleri olayın zamanı ve keyfiyeti bakımından müphemlikler söz konusudur. İlk iki bakış açısına göre bir tasnif yapan Zerkeşî muhkemin özel anlamda kullanıldığında mensuhun zıddını, genel anlamda kullanıldığında mânası başka şeye ihtiyaç duyurmayacak ölçüde açık lafzı ifade ettiğini belirtir. Fürûda muhkem daha çok mensuhun karşıtını ifade eder; ancak bu hususta ilk dönem âlimlerince nesih kavramının bazı yorum çeşitlerini de kapsayacak şekilde kullanıldığı gözden uzak tutulmamalıdır (bk. NESİH). Muhkemin bilgi değeri bağlamında ele alınışı daha çok kelâm tartışmalarında, ayrıca terimi özel bir lafız taksimi içinde inceleyen Hanefî usulünde görülür. Muhkemi lafzın muhberi itibariyle incelemeye çalışan ve bir kısmına yukarıda temas edilen görüşler arasında, el-İḥkâm’ında muhkem ve müteşâbihleri naslarda bildirilen konulardan hareketle istikrâ yoluyla tesbite çalışan İbn Hazm’ın yaklaşımı dikkat çekici bir örnek teşkil eder.

Hadislerdeki bazı ifadelerin yorumunda da muhkem-müteşâbih ayırımı yapılmış, bilhassa helâl ve haramın apaçık olduğunu ve bunun dışında şüpheli durumlar bulunduğunu bildiren hadis (Buhârî, “Îmân”, 37, “Büyûʿ”, 2) bu anlayışı destekleyen bir delil olarak görülmüştür. Ayrıca hadis rivayetinde muhkem olma kriterinden yararlanılmış, hadis muhkem ise dili bilen kişinin mâna ile rivayet edebileceği, buna karşılık tahsise açık veya mecaz olması muhtemel bir lafız söz konusu ise dili bilme yanında fıkıhta ehliyet şartını taşıyanların bu yolla rivayette bulunabileceği söylenmiştir (Serahsî, I, 356; Zafer Ahmed et-Tehânevî, s. 47). Öte yandan hadis usulü terimi olarak muhkem “zâhiren de olsa muârazadan sâlim olan” (aynı nitelikteki başka haberle çatışmayan) makbul haber” anlamında kullanılmaktadır. Eğer iki makbul haber teâruz halindeyse ve cemʿ yoluyla ikisiyle amel mümkünse her ikisine muhkem denilip denilmeyeceği hususu tartışmalıdır.

Muhkem ve müteşâbih konusunda ortaya konan görüş ve yorumların kelâm ve fıkıh çevrelerinde gelişen tartışmalardan ve dille ilgili tahlillerden kaynaklanan yoğun bir arka planı bulunmaktadır; bunların sağlıklı bir değerlendirmeye tâbi tutulması ancak o bağlam içerisinde incelenmesiyle mümkün olabilir. Konunun kelâm ilmindeki önemi, özellikle ilâhî sıfatlar ve müteşâbih âyetlerin te’viliyle ilgili tartışmalarda ortaya çıkar. Dilin nakli meselesini gündeme getiren ve bir ölçüde fıkıh usulüne de yansıyan bu tartışmalar sırasında bir bütün olarak dilin nakil ve delâlet itibariyle kesinlik taşıyıp taşımadığı, dolayısıyla bunun nasların muhkemliği ve aklî mukaddimelerle ilişkisi ele alınmıştır. Bir taraf -tevâtüren nakledilmemesi ve farklı ihtimallere açık kullanımlarının bulunması gibi sebeplerle- dilin kendinde muhkemlik taşımadığını ve lafızların delâlet ettiği mânaların muhkemliklerini aklî mukaddimelerden aldığını, dolayısıyla müteşâbihatın bu mukaddimelere binaen te’vil edilmesi gerektiğini ileri sürerken diğer taraf dilin bütünüyle olmasa da kısmen mütevâtir olduğunu ileri sürmüş ve te’vilde bizzat lugata ve nassın zâhirine bağlı kalınması gerektiğini savunmuştur (Kādî Abdülcebbâr, s. 1-39; İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 632 vd.).

Günümüze ulaşan fıkıh usulü eserleri içinde ilk muhkem tarifi Cessâs'a ait olup "birden fazla mânaya ihtimalli olmayan" şeklindedir ve konu müteşâbihin karşıtı olarak Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinin yorumu çerçevesinde ele alınmıştır. Cessâs'tan sonraki Hanefî usulcüleri, bu terimi mânaya delâletindeki açıklık ve kapalılık açısından yaptıkları dörderli lafız tasnifi içerisinde (zâhir, nas, müfesser, muhkem ve hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih) inceler. Açıklık bakımından lafız ayırımında en üst sıraya yerleştirilen muhkem için "mânaya delâleti açık ve kesin olan, te'vil, tahsis ve Hz. Peygamber'in hayatında dahi nesih ihtimali taşımayan lafız" diye bir tanım verilir. Söz konusu tasnif günümüze ulaşan eserler içinde ilk olarak Taḳvîmü'l-edille'de görülür. Debûsî, zuhur bakımından dörde ayırdığı lafızlardan biri olan muhkemi "değişme ihtimali taşımayan bir hüccetle kendisiyle kastedilenin sağlamlaştırıldığı (söz)" şeklinde tarif eder ve bu delil dolayısıyla nesih ihtimaline kapalı hale geldiğini belirtir. Daha sonraki Hanefî usulcüleri bu dörtlü ayırımı muhafaza etmiş olsalar da mütekaddimînin tasnifinde bu lafızların birbirine tedâhülü mümkün iken müteahhirîn tarafından yapılan ayırımda her bir terimin sınırları daha açık biçimde belirlenmiştir. Başta muhkem olmak üzere bu dört terimin örneklendirilmesinde ihtilâf vardır. Genel kabul gören görüşe göre muhkemi diğerlerinden ayıran temel ölçü onun mâna bakımından neshe ihtimalinin bulunmamasıdır. Buradaki "mâna bakımından" kaydıyla bir hükmün, lafzı neshedildiği halde kendisinin bâki kalabilmesi durumuna işaret edilmiş olmaktadır. Öte yandan bazı usulcülerin belirttiği gibi muhkem müfesserden vuzuh bakımından değil kuvvet yönünden üstündür.

Müteahhir Hanefî usulcüleri, muhkem terimini li-aynihî ve li-gayrihî şeklinde niteleyerek iki farklı kapsamda kullanırlar. Anılan dörtlü taksim içinde açıklık bakımından en üst düzeye yerleştirilen muhkem, li-aynihî muhkem olarak anılır. Zira bu kapsamdaki lafızların neshedilemezliği bizâtihi nassın içeriğinden kaynaklanan bir özelliktir, dolayısıyla bunların delâlet ettiği hükümlerin Hz. Peygamber'in sağlığında dahi neshi düşünülemez. Bunlar da iki grupta toplanabilir. Birinci grupta Allah'ın varlığına ve birliğine, meleklere iman gibi dinin inanç esasları ile zaman ve mekâna göre değişiklik arzetmeyen adalet, ana babaya saygı, ahde vefa gibi temel ahlâk ilkeleri yer alır. İkinci gruptakiler ise amelî konulardaki bazı ayrıntılarla ilgili olmakla birlikte değişmeyeceğine dair kayıt taşıyan hükümlerdir. Meselâ iffetli kadınlara iftira ettiği sabit olanların şahitliklerinin kabul edilmeyeceğini (en-Nûr 24/4), Resûlullah'ın vefatından sonra onun eşleriyle evlenilemeyeceğini (el-Ahzâb 33/53) bildiren âyetlerde "asla" anlamındaki te'bîd kaydı bu hükümlerin muhkem olarak nitelenmesi sonucunu doğurmuştur. Bu tür muhkemin hükmü inanılması ve amel edilmesinin kesin biçimde gerekli olması, zâhirinden başka mânaya çekilememesi ve anlamının iptal edilememesidir. Öte yandan muhkemle diğer vâzıh lafızlar arasında teâruz bulunduğu kanaatine varılırsa muhkemin tercih edilmesi gerekir. Muhkem li-gayrihî neshedilemezliğin nassın içeriğinden değil nas dışındaki bir sebepten, yani vahyin kesilmesinden kaynaklanan durumları ifade eder. Buna göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra nesih meydana gelmesi ihtimali bulunmadığından delâleti açık olan bütün lafızlar artık muhkem kabul edilir. Diğer bir ifadeyle yukarıda sözü edilen ayırımda zâhir, nas, müfesser, muhkem terimleriyle belirtilen lafızlar muhkem li-gayrihî kapsamında sayılır. Nitekim bazı âlimler, fıkıh usulü terminolojisiyle tefsirlerde geçen muhkem ve müteşâbih karşıtlığı arasında ilişki kurarken muhkem li-gayrihî türünü esas alırlar. Kâfiyeci de "ibaresi ihtimal ve iştibahtan korunmuş olup mânası vâzıh olan lafızlar" şeklinde tanımladığı muhkemin fıkıh usulündeki delâleti açık lafızların dördünü de kapsadığını bildirmiştir.

Muhkem li-gayrihî kapsamındaki dört türün bilgi ve bağlayıcılık değeri ele alınırken hepsinin amel bakımından kesin olduğu, ancak farklı derecelerde bulunduğu (Hanefî-Mâtürîdîler'e göre sadece muhkem ve müfesserin kesin olduğu), kesinlikten yakīn ve tume'nîne olmak üzere iki farklı bilgi düzeyinin kastedildiği ve dar anlamda muhkemin yakīn bildirdiği ifade edilir. Bir başka husus da dar anlamda muhkem lafzın esasen sübut ve delâlet açısından kesin olması gerektiğidir. Çünkü Hanefîler'in çoğunluğuna göre vuzuh bakımından muhkem veya müfesser olan bir lafız eğer âhâd haberde yer almışsa mütevâtiren nakledilen ve vuzuhça daha aşağı derecede olan bir lafız ona tercih edilir. Bu bakış açısı esas alındığında muhkem (li-aynihî) "mütevâtir veya icmâ ile sabit olan hüküm" anlamına gelecektir. Esasen bu tasnif ve tarifler şâriin kelâmı hakkında yapılmış olmakla birlikte mükelleflerin irade beyanları hakkında da kullanılır.

Hanefîler dışındaki usulcülerde muhkem fıkıh usulüne has bir terim olarak ele alınmamış, daha çok ilgili âyetin (Âl-i İmrân 3/7) tefsiri çerçevesinde incelenmiştir. Bununla birlikte özellikle Fahreddin er-Râzî'den itibaren bir kısım usulcüler tarafından muhkemin nas ve zâhiri kapsadığı söylenmiştir. Umumi hatlarıyla cumhurun terminolojisinde zâhirin Hanefîler'deki zâhir ve nassa, nassın da Hanefîler'deki müfessere tekabül ettiği dikkate alınırsa cumhurun müteahhirînine göre muhkemin Hanefîler'deki zâhir, nas ve müfesseri içine alan geniş kapsamlı bir terim olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA:

Buhârî, "Îmân", 37, "Büyûʿ", 2; İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 15-17, 98-102; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, III, 170-186; Eşʻarî, Maḳālât (Ritter), s. 222-224; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 373-377; Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Ḳurʾân (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 1-39; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 116-117; İbn Hazm, el-İḥkâm, Kahire 1404, V, 520 vd.; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Mansûre 1418, I, 283-285; Serahsî, el-Uṣûl, İstanbul 1990, I, 163-166, 356; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1322, I, 106; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, I, 230-231; İbnü'l-Arabî, Reddü'l-müteşâbih ile'l-muḥkem mine'l-âyâti'l-Ḳurʾâniyye ve'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye, Kahire 1977; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-Müsevvede fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire, ts. (Dârü'l-Medenî), I, 144; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1308, I, 51-52; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-mürsele (nşr. Ali b. Muhammed Dahîlullah), Riyad 1418/1998, II, 632 vd.; Teftâzânî, et-Telvîḥ (nşr. M. Adnân Dervîş), Beyrut 1419/1998, I, 274-279, 284-286; Kâfiyeci, et-Teysîr fî ḳavâʿidi ʿilmi't-tefsîr (nşr. Nâsır b. Muhammed el-Matrûdî), Dımaşk 1990, s. 184-187; Molla Hüsrev, Mirʾâtü'l-uṣûl, İstanbul, ts. (Fazilet Neşriyat), I, 42-43, 189-192; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), I, 639-670; Ebû Saîd el-Hâdimî, Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ (Güzelhisârî, Menâfiʿu'd-deḳāʾiḳ içinde), İstanbul 1308, s. 73-74; Ali Haydar Efendi, Usul-i Fıkıh Dersleri, İstanbul, ts. (Üçdal Neşriyat), s. 175-179; Elmalılı, Hak Dini, II, 1035-1044; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1392/1972, s. 46-47; M. Edîb Sâlih, Tefsîrü'n-nuṣûṣ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, I, 139-141, 171-226; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, el-İtticâhü'l-ʿaḳlî fi't-tefsîr: Dirâse fî ḳażıyyeti'l-mecâẕ fi'l-Ḳurʾân ʿinde'l-Muʿtezile, Beyrut 1996, s. 164-190.

2. MUHTELİFÜ'L-HADÎS (مختلف الحديث) & MÜŞKİLÜ'L-HADÎS (مشكل الحديث)

Birbirine zıtmış gibi görünen hadisleri inceleyen bilim dalı.

Sözlükte "birbiriyle uyuşmamak, birbirine denk olmamak" anlamındaki ihtilâf masdarından türeyen muhtelif kelimesi muhtelef şeklinde de okunur. İhtilâfü'l-hadîs diye de anılan bu ilim, güvenilir bir hadisin yine güvenilir olan başka bir hadis veya birçok hadise zıt görünmesinin sebeplerini araştırır ve bunu gidermenin yollarını inceler. Hadislerde ihtilâf genelde aralarında nesih ilişkisi bulunan rivayetlerde görülür. Bunun dışında birbirine denk iki hadisten birinin diğerine her bakımdan ters düşmesi durumunda da ihtilâftan söz edilebilir. Muhtelifü'l-hadîs yalnız hadisler arasındaki ihtilâfı, müşkilü'l-hadîs ise hadisin hadisle ve diğer delillerle çelişkisini ele aldığı halde hadis usulü müellifleri İbnü's-Salâh'a uyarak genellikle bu iki ilim dalını birbirinden ayırmamışlardır. Aralarında ihtilâf bulunan rivayetlerin bir kısmını İmam Muhammed Kitâbü'l-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne ve'l-âs̱âr'da ele almış, İmam Şâfiî de sahâbe arasındaki ihtilâfları ve diğer mezhep mensuplarıyla kendisi arasındaki ihtilâflı konuları incelemiş (el-Üm, VII, 172-200, 201-284), er-Risâle'sinde hadisler arasındaki ihtilâf konusunu teorik açıdan ele alıp ihtilâfın çözümünü temin edecek ilkeleri belirlemiş, ayrıca bu sahada ilk müstakil eseri telif ettiği için muhtelifü'l-hadîs ilminin kurucusu kabul edilmiştir.

İhtilâf Sebepleri. Genellikle muhatapların yanlış anlamasına yol açan ihtilaf sebeplerinden biri hadislerdeki ifade özellikleridir. Konuşmalarında açık ifadeler kullanan Hz. Peygamber muhataplarının durumunu dikkate alarak bazan mecaz, kinaye, temsil gibi edebî sanatlardan yararlanmıştır. O dönemde bilinen bu tür ifadeler sonraki devirlerde yeterince anlaşılamadığı için hadislerin farklı şekillerde yorumlanmasına ve ihtilâflı zannedilmesine sebep olmuştur. Ayrıca Arapça'da lafız ve mânaları birbirine yakın (müştebih) ve birkaç şekilde okunması mümkün kelimeler bulunmaktadır. Meselâ "dede" mânasındaki "ced" kelimesi (Buhârî, "Ez̠ân", 155) "cid" okunduğunda "azimle çalışmak" anlamına gelir. Zamirlerin yanlış yere gönderilmesi de ihtilâf kaynağı olabilmektedir. Nitekim Resûl-i Ekrem şarap, ölü hayvan, domuz ve putların satışının haram olduğunu söylemiş, kendisine ölmüş hayvanın iç yağı ile gemi cilâlanması, deri yağlanması ve bu yağın kandillerde kullanılması hususu sorulduğunda, "Hayır, o haramdır" demiştir (Buhârî, "Büyûʿ", 112). Bu hadiste geçen "o" zamirinin satış veya söz konusu nesneden çeşitli şekillerde faydalanma fiilleriyle ilişkilendirilmesine göre mâna değişeceğinden konuyla ilgili diğer hadislerle bu hadis arasında ihtilâf durumu doğabilmektedir.

Resûlullah'ın davranışlarının doğru anlaşılması için maksadının ve teşriî konumunun bilinmesi gerekmektedir. Onun muallim ve mürşid, devlet reisi ve ordu kumandanı gibi sıfatlarla yaptığı açıklamalar ve verdiği hükümler arasındaki fark dikkate alınmadığında hadisler arasında ihtilâf bulunduğu zannedilebilir. Benzer görünen meselelerin gerçekte birbirinden ayrı olması da bu zannı güçlendirir. Hz. Peygamber'in bir konudaki uygulamaları farklı ve görünürde çelişkili olsa da hadislerin doğru anlaşılması için bu uygulamaların birlikte rivayet edilmesine özen

gösterilmiştir. Meselâ onun bazan ayakta, bazan oturarak su içtiği hadis kitaplarında nakledilmiş (Tirmizî, "Eşribe", 11, 12), bu uygulamalarından birinin ruhsat, diğerinin faziletli hüküm bildirdiği söylenerek rivayetler yorumlanmıştır. Resûl-i Ekrem'in müslümanlara kolaylık olsun diye farklı uygulamaları zaman zaman bilerek yaptığı da olmuştur.

İhtilâfın hadisin rivayetinden kaynaklandığı da görülmektedir. Sahâbîlerin Hz. Peygamber'in yaptıklarını ondan gördükleri gibi, duyduklarını ise anladıkları şekilde nakletmeleri sebebiyle hadisler arasında bir ihtilâfın mevcut olması durumunda bu ihtilâf Resûlullah'tan değil sahâbeden kaynaklanmıştır (Tahâvî, II, 90). Meselâ Mekke'nin fethi sırasında Hz. Peygamber Bilâl-i Habeşî, Üsâme b. Zeyd ve Osman b. Talha gibi sahâbîlerle Kâbe'nin içine girmiş, Bilâl, Resûl-i Ekrem'in orada namaz kıldığını (Buhârî, "Ṣalât", 30, 81, 96, 97; Müslim, "Ḥac", 388-394), Üsâme ise dua ettiğini (Müslim, "Ḥac", 395, 396) söylemiştir. Muhtemelen Üsâme, Kâbe'nin içinde kendisi dua ile meşgul olduğundan Hz. Peygamber'in namaz kıldığını farketmemiştir.

Sahâbîler ve daha sonraki râviler hadisleri bazan mânasını esas alarak kendi cümleleriyle nakletmişlerdir. Ahmed b. Hanbel hadis hâfızları yanında Arapça'nın inceliklerine vâkıf, anlamı bozacak hususları ayırabilenlerin mâna ile rivayetlerinin câiz olduğunu söylemiştir (İbn Receb, I, 427). Ancak mâna ile rivayet zamanla hadisin gerçek ifadesinin unutulmasına, anlamayı kolaylaştıran karînelerin rivayet sırasında zikredilmemesine, aşırı ihtisara ve hadis lafızlarının takdim-tehiri (kalb) gibi rivayet hatalarına yol açtığı için hadislerin ihtilâflı zannedilmesinin en önemli sebeplerinden birini teşkil etmiştir. Bu tür hadisler arasında ihtilâf görüldüğünde lafzen rivayet edilen hadisler tercih edilmiştir. Bazı hadis râvileri, naklettikleri sözü veya olayı kendileri iyi bildikleri için daha sonra gelenlerin de kolayca anlayabileceklerini düşünerek rivayette ihtisar cihetine gitmiş ve ihtilâfların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Resûlullah'ın câriyelerin para kazanmasını yasakladığına dair rivayet böyledir (Buhârî, "Büyûʿ", 113, "İcâre", 20). Muhtasar bir şekilde nakledildiği için Kur'an ve meşhur sünnetle çeliştiği sanılan bu hadisin farklı rivayetleri incelenince Hz. Peygamber'in câriyelerin gayri ahlâkî yollardan elde ettikleri kazançları yasakladığı anlaşılmıştır (Tahâvî, II, 82). Hadiste geçen garîb kelimeleri ve anlamı kapalı ifadeleri açıklamak için yapılan eklemelerin (idrâc) hadis metninden zannedilmesi de ihtilâflara yol açmış, aynı şekilde hadislerde görülen tashîf ve tahrîf zaman zaman metinlerin yanlış anlaşılmasına sebep olmuştur.

İhtilâfı Giderme Yolları. Hadis âlimleri rivayetler arasındaki ihtilâfları gidermek için cem' ve telif, nesih, tercih ve tevakkuf gibi yöntemlere başvurmuşlardır. Bunların sıralanması hususunda teorik tartışmalar yapılmışsa da ihtilâf gibi görünen noktaları gidermeye çalışan âlimler çok defa konunun muhtevasına göre bir yöntem belirlemişler, bazan da birkaç yöntemi birlikte uygulamışlardır. Bunlardan nesih ve tercih daha kesin bir çözüm yolu olmakla birlikte hadislerden birinin ihmal edilmesine meydan verdiği için gerekli olmadıkça bunlara başvurulmamıştır.

Cem' ve telif hüküm çıkarmaya elverişli iki ihtilâflı hadisin birlikte değerlendirilmesidir (Üsâme Abdullah el-Hayyât, s. 142). Bu metodu anlatmak için ilk dönem müellifleri daha çok "haml ve tevcîh", usul âlimleri ise cem' ve telif terimlerini kullanmışlardır. Aslında bir te'vilden ibaret olan ve çok farklı şekillerde uygulanabilen cem' ve telifte ihtilâfı gidermek genellikle haml, tahsis ve takyid yollarından biriyle olur. Haml, çelişkili görünen iki hadisten her birinin

farklı hususlara tevcih edilerek yorumlanması olup vürûd şartlarının bilinmesine bağlıdır. İhtilâflı hadislerden birinin ruhsat, diğerinin azîmet ya da birinin mubah diğerinin faziletli olanı bildirdiği söylenerek bu ihtilâfın giderilmesine çalışılmıştır. Hadisler arasındaki ihtilâf yerine göre durum, nitelik, zaman veya mekân farklılığına hamledilerek çözümlenmiştir (bk. CEM‘ ve TE'LÎF).

Tahsisin gerçekleşmesi için "muhassıs" denilen ayrı bir delile ihtiyaç vardır. İhtilâflı zannedilen iki hadisten birinin âm, diğerinin onu tahsis eden muhassıs olması hadislerde sık karşılaşılan bir durumdur. Meselâ bir hadiste yağmurla sulanan ziraat mahsullerinde öşür verilmesi emredilmiş (Buhârî, "Zekât", 55), diğer bir hadiste ise 5 vesaktan az mahsullerde zekât verilmeyeceği belirtilmiştir (Buhârî, "Zekât", 4). İmam Şâfiî ikinci hadisin birinci hadisi tahsis ettiğini söylemiştir (el-Üm, VII, 180).

Takyidde biri mutlak, diğeri mukayyed iki hadisten mukayyed olanın mutlakı takyit etmesiyle bu hadisler arasındaki ihtilâf çözümlenmiş olur. Meselâ soğan ve sarımsak yemenin mubah olduğunu bildiren hadisler yanında (Müslim, "Eşribe", 171) bunları yiyenlerin mescide gelmesini yasaklayan hadisler de vardır (Buhârî, "Ezân", 160). Bu hadisler ilk bakışta ihtilâflı gibi görünmekteyse de soğan ve sarımsak gibi kötü kokan yiyecekleri mescide gelmemek kaydıyla yemenin bir sakıncasının olmadığını söylemek suretiyle problem çözülmektedir.

Hadisler arasındaki ihtilâfı gidermede nesih önemli bir yere sahiptir. Nesih, devam edeceği zannedilen şer‘î bir hükmün daha sonra gelen bir nasla sona erdirilmesi olup (Ebü'l-Bekā, s. 892) haberlerde değil sadece hüküm bildiren hadislerde görülür; küllî kaideler ve ebedî olduğu bildirilen hükümlerde değil teferruata dair meselelerle ilgili hükümlerde gerçekleşir. Neshe dair eser yazan ilk müellifin İbn Şihâb ez-Zührî olması veya onun hadis tedvini esnasında nâsih ve mensuh rivayetleri birlikte tedvin etmesi, ilk tedvin faaliyetiyle beraber muhaddislerin nâsih ve mensuh hadisleri belirlediklerini göstermektedir. Bir hükmün neshedildiği bunu Hz. Peygamber'in açıkça bildirmesinden anlaşılır. Sahâbînin, "Falan hüküm neshedildi" veya, "Resûlullah bize önce şunu emretti, sonra onu yasakladı" demesi yahut uygulamalardan birinin daha sonra olduğunu bildirmesi de bir konuda neshin bulunduğunu gösterir. Hanefîler, sahâbîlerin Hz. Peygamber'in sünnetine bilerek muhalefet etmeyecekleri gerekçesiyle onlardan birinin rivayet ettiği hadisi terketmesini ya da aksini yapmasını neshin delili kabul etmiştir. Neshin bilinmesinin yollarından biri de tarihtir. Tarih açıkça belirtilmemişse hükümler arasındaki öncelik ve sonralık ictihadla bilinir. Birbiriyle çelişik hadislerin vürûd tarihleri belli ise sonraki rivayetin öncekini neshettiğine hükmedilir. Rivayetlerde tarih açıkça zikredilmediği zaman bunu başka yollarla anlamak mümkündür. Ümmetin icmâı ile hadisin mensuh olduğuna hükmedilebileceği iddiası kabul görmemiş, icmâın ancak nesih ihtimalini hatıra getiren bir delile dayanarak sabit olabileceği öne sürülmüştür.

Aralarında ihtilâf bulunan hadislerden birinin nâsih, diğerinin mensuh olduğunu tesbit etmek mümkün olmazsa üçüncü çözüm yolu hadislerden birini tercih etmektir. İhtilâflı görünen hadislerin her yönüyle birbirine denkliği mümkün olmadığından bu tür rivayetler çeşitli yönlerden karşılaştırılmış ve birini diğerine tercih etme yönleri araştırılmıştır. Bunların ya râviler ve isnadlarla veya metinler yahut hadisin hükmüyle ilgili olduğunu ya da hadisin dışında bir sebebi bulunduğunu söylemek mümkündür (Abdullatîf Abdullah Azîz el-Berzencî, II, 151

vd.). Bu tercih sebepleri arasında teorik olarak bir öncelik sıralaması yapmak mümkünse de pratikte bunun bir değeri bulunmamaktadır. Zira uygulamada çok sayıda tercih sebebinin çelişmesi durumu ile karşılaşmak neredeyse imkânsız gibidir.

İhtilâflı iki rivayetten birinin râvisi sahâbî, diğeri sahâbî olduğu bilinmeyen bir kişi ise hadiseyi bizzat görme veya duyma ihtimali bulunduğu için sahâbînin rivayeti, râvilerin ikisi de sahâbî ise olayı bizzat yaşayan râvinin rivayeti, bir hadiseyi özetleyerek anlatan sahâbînin rivayetine o olayı olduğu gibi anlatan sahâbînin rivayeti tercih edilir. Bir sahâbînin Hz. Peygamber'e daha yakın, ilim ve anlayışının daha üstün olması, uzmanlık alanıyla ilgili rivayette bulunması gibi tercih sebepleri de vardır. Hâfızası kuvvetli, âdil, fıkıh ve gramer bilen, rivayet ettiği konu hakkında bilgi sahibi olan, hadisi mâna ile değil lafzan rivayet eden, hâfızadan değil kitaptan nakleden râvinin rivayeti bu nitelikleri taşımayan râvilerin rivayetlerine tercih edilir. Râvinin meşhur olması, hadisçilerle birlikte bulunması ve Medineli olması gibi hususlar da tercih sebepleri arasında zikredilmiştir. İsnadın muttasıl olması, râvinin hadisi duyarak aldığını gösteren lafızlarıyla nakletmesi de birer tercih sebebidir.

Metinle ilgili tercih sebeplerine gelince vürûd sebebi zikredilen hadis zikredilmeyene, lafzı ihtilâflı ve muztarib olmayan fasih hadis böyle olana tercih edilir. Özellikle fakihler bir hükmü açıkça ifade eden hadislerin tercih edilmesi gerektiğini belirtirler. Tahsis bildiren hadis metni umumi olana, mukayyed mutlaka, hakikat mecaza ve mecaz müştereke tercih edildiği gibi tehdit anlamı taşıyan taşımayana, nehiy emre, nehiy ve emir mubahlık bildiren hadise tercih edilir. Hükmü hafif olanı ağır olana, müsbet olanı menfiye tercih etmek ve ihtiyata daha uygun olan rivayeti benimsemek de birer tercih sebebidir. Hadisin Kur'an'a, meşhur sünnete, kıyasa, ümmetin ve Medineliler'in ameline uygun olması, râvinin rivayet ettiği hadisle amel etmesi, bir hadisi Hulefâ-yi Râşidîn'in de uygulaması birer tercih sebebidir. Mürsel veya münkatı' bir rivayetin desteklediği hadis böyle bir desteği olmayana, Buhârî ve Müslim'in birlikte eş-Ṣaḥîḥ'lerine aldığı hadisler de diğerlerine tercih edilir. Tercih metodu iki hadisten birinin terkedilmesini gerektirdiği için son çözüm yolu kabul edilmiştir.

Bütün bu çözüm yolları yeterli olmadığında ihtilâflı hadisler yine de reddedilmeyip bir karar vermeden beklenilir, buna "tevakkuf" denir. Mu'tezile kelâmcıları, ihtilâf durumunda delillerin her ikisinin birden düşürülmesi (tesâkut) gerektiğini söylemişlerse de (Câhiz, el-ʿOs̱mâniyye, s. 145-148) onların çokça başvurduğu bu metoda Ehl-i sünnet âlimleri itibar etmemişler, hadisler arasında cem', nesh ve tercih metotlarından biriyle çözülemeyecek bir ihtilâfın bulunmadığını belirtmişlerdir. Tevakkufun nazarî olduğunu, uygulamada örneğinin az bulunduğunu söyleyerek tevakkufa daha çok metafizik konulardaki müşkil ve müteşâbih hadislerde başvurmuşlardır.

Literatür. Muhtelifü'l-hadîs konusu hadis ilimlerinin bir türü olarak hadis usulü kitaplarında ele alınmışsa da bu hususla ilgili ayrıntılı bilgileri daha çok fıkıh usulü eserlerinin teâruz bahislerinde bulmak mümkündür. Bu konuda ilk telifin İmam Şâfiî'nin İḫtilâfü'l-ḥadîs̱'i olduğu bilinmektedir (nşr. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1405/1985; nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz, Beyrut 1406/1986). Şâfiî'den sonra Ali b. Medînî günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen Kitâbü İḫtilâfi'l-ḥadîs̱ adlı eserini telif etmiştir (Hâkim en-Nîsâbûrî, s. 71), Muhammed b. Cerîr et-Taberî Tehẕîbü'l-âs̱âr, Tahâvî Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr adlı kitaplarında hadisler arasındaki ihtilâfları incelemişlerdir. Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr hem hacmi hem metodu ve

muhtelifü'l-hadîsin karakteristik özelliklerini yansıtması açısından bu ilmin en önemli kitabıdır. Tahâvî, Şerḥu Müşkili'l-âs̱âr'ında da hadisler arasındaki ihtilâflar yanında hadise yönelik diğer itirazları da değerlendirmiştir. İbn Kuteybe'nin Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱'i (nşr. Mahmûd Şehbenderzâde, Kahire 1326/1908, 1362, 1386/1966; Mekke 1406/1986, Beyrut 1988) Mu'tezile'nin, aralarında ihtilâf bulunduğunu iddia ettikleri hadislerle ilgili itirazlarına cevap vermek maksadıyla kaleme alınmıştır. Abdülcelîl b. Mûsâ el-Kasrî'nin Tenbîhü'l-efhâm (enâm) fî müşkili eḥâdîs̱ihî ʿaleyhisselâm (Şerḥu Müşkili'l-ḥadîs̱) adlı eseri bazı hadislerde geçen müşkil lafızlara dairdir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 409; Mahmud Paşa, nr. 107).

Günümüzde de muhtelifü'l-hadîsi değişik yönleriyle ele alan çalışmalar yapılmıştır. Bunlar arasında Ahmed Hasan Rıdvân'ın Mesâʾil fî teʾvîli'l-eḥâdîs̱ (Kahire 1398), Abdülhamîd Mustafa Mahmûd Ebû Şehâde'nin İḫtilâfü'l-ḥadîs̱ ve ʿinâyetü'l-muḥaddis̱în bihî (yüksek lisans tezi, 1404, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye), Muhammed Reşâd Halîfe'nin et-Teʾlîf beyne muḫtelifi'l-ḥadîs̱ (Kahire 1405/1984), Abdullah b. Ali en-Necdî el-Kasîmî'nin Müşkilâtü'l-eḥâdîs̱i'n-Nebeviyye ve beyânühâ (nşr. Halîl el-Meys, Beyrut 1985), Hasan Muzaffer er-Rezû'nun Defʿu't-teʿâruż ʿan muḫtelifi'l-ḥadîs̱ (Ebûzabî 1406), Üsâme b. Abdullah Hayyât'ın Muḫtelifü'l-ḥadîs̱ ve mevḳıfü'n-nüḳḳād ve'l-muḥaddis̱în minh (Mekke 1986) ve Muḫtelifü'l-ḥadîs̱ beyne'l-muḥaddis̱în ve'l-uṣûliyyîn el-fuḳahâʾ (Riyad 1421/2001), Abdüllatîf es-Seyyid Ali Sâlim'in el-Menhecü'l-İslâmî fî ʿilmi muḫtelifi'l-ḥadîs̱, menhecü'l-İmâm eş-Şâfiʿî (İskenderiye 1412/1992), Nâfiz Hüseyin Hammâd'ın Muḫtelifü'l-ḥadîs̱ beyne'l-fuḳahâʾ ve'l-muḥaddis̱în (Mansûre 1414/1993), Abdülmecîd Muhammed İsmâil'in Menhecü't-tevfîḳ ve't-tercîḥ beyne muḫtelifi'l-ḥadîs̱ ve es̱eruhû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Demmâm 1417/1997), Abdullah Şa'bân'ın Ḍavâbiṭu'l-iḫtilâf fî mîzâni's-sünne (Kahire 1997) ve İsmail Lütfi Çakan'ın Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları: Muhtelifü'l-Hadîs İlmi (İstanbul 1982, 1996) adlı eserlerini zikretmek mümkündür.

Gerard Lecomte'un "Un exemple d'évolution de la controverse en Islam: De l'Ihtılâf al-Hadît d'al-Şâfi'î au Muhtalif al-Hadît d'Ibn Qutayba" adlı makalesi (St.I, XXVII [1967], s. 5-40) Türkçe'ye çevrilmiş (bk. bibl.), İsmail Lütfi Çakan da "Hadis Usûlü Kitaplarında İhtilâfü'l-hadîs" başlığıyla bir makale kaleme almıştır (MÜİFD, sy. 4 [1986], s. 75-116).

BİBLİYOGRAFYA:

Buhârî, "Ez̠ân", 155, 160, "Ṣalât", 30, 81, 96, 97, "Zekât", 4, 55, "Büyûʿ", 112, 113, "İcâre", 20; Müslim, "Ḥac", 388-396, "Eşribe", 171; Tirmizî, "Eşribe", 11, 12, "ʿİlim", 6; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne (nşr. Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî), Beyrut 1983, I, 223-261; Şâfiî, el-Üm, Beyrut 1990, VII, 172-200, 201-284; a.mlf., İḫtilâfü'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1986; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Ġarîbü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1396/1976, I, 257-259; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn (nşr. Hasan es-Sendûbî), Tunus 1990, II, 115; a.mlf., el-ʿOs̱mâniyye (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1374/1955, s. 145-148; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1408/1988; Tahâvî, Şerḥu Müşkili'l-âs̱âr (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1415/1994, II, 81-86, 90; Hasan b. Abdullah el-Askerî, Taṣḥîfâtü'l-muḥaddis̱în fî ġarîbi'l-ḥadîs̱ (nşr. Ahmed Abdüşşâfî), Beyrut 1408/1988, s. 3-103; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine-Beyrut 1397/1977, s. 71, 122-130; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. M. Ahmed

Abdülazîz), Kahire, ts., IV, 564-633; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-İstibṣâr (nşr. Seyyid Hasan el-Mûsevî), Tahran 1970, I, 2-5; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, II, 12-86; Hâzimî, el-İʿtibâr fi'n-nâsiẖ ve'l-mensûẖ mine'l-âs̱âr (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Kahire 1410/1989, s. 45, 59-90; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 284-288; İbn Teymiyye, Refʿu'l-melâm ʿani'l-eʾimmeti'l-aʿlâm, Kahire 1991, s. 36-40; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Hemmâm Abdürrahîm Saîd), Zerkā / Ürdün 1987, I, 427; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Kahire 1995, IV, 65-69; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1972, s. 196-202; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 892; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1366, II, 423-426; Leknevî, el-Ecvibetü'l-fâżıla (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1984, s. 182-221; Abdüllatîf Abdullah Azîz el-Berzencî, et-Teʿâruż ve't-tercîḥ beyne'l-edilleti'ş-şerʿiyye, Bağdad 1977, II, 151 vd.; Sâlih Avaz, Dirâsât fi't-teʿâruż ve't-tercîḥ ʿinde'l-uṣûliyyîn, Kahire 1400/1980; İsmail L. Çakan, Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları: Muhtelifü'l-Hadîs İlmi, İstanbul 1982, s. 33-37; M. Reşâd Halîfe, et-Teʾlîf beyne muẖtelifi'l-ḥadîs̱, Kahire 1984; M. İbrâhim M. el-Hifnâvî, et-Teʿâruż ve't-tercîḥ ʿinde'l-uṣûliyyîn, Kahire 1986; Üsâme Abdullah el-Hayyât, Muẖtelifü'l-ḥadîs̱ ve mevḳıfü'n-nüḳḳād ve'l-muḥaddis̱în minh, Mekke 1986, s. 142; Muhammed Muhammed es-Semâhî, Menhecü'l-ḥadîs̱ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Kahire, ts., s. 103-123; G. Lecomte, "Şâfiî'nin İhtilâfü'l-hadîs'inden İbn Kuteybe'nin Muhtelifü'l-hadîs'ine" (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), İslâm Medeniyeti Dergisi, V/1, İstanbul 1981, s. 3-37; Ahmed Pâketçî, "İẖtilâfü'l-ḥadîş", DMBİ, VII, 168-170.

Ayhan Tekineş

C. SONUCA GÖTÜREN YOLLAR

1. CEM' ve TE'LÎF (الجمع والتأليف)

Hadisler arasında görülen ihtilâfları giderme yollarından biri.

Hadislerden birinin emrettiğini ötekinin nehyetmesi şeklinde özetlenebilecek olan "ihtilâfü'l-hadîs" meselesinin çözümü için cem', nesih, tercih ve tevakkuf gibi çeşitli usuller bulunmaktadır. Birbirine zıt gibi görünen iki hadisten her biriyle aynı zamanda amel etmeyi mümkün kılan bu usullerin başında cem' ve te'lîf metodu yer almaktadır. Bu metot, iki hadis arasındaki ihtilâfı te'vil yoluyla giderme esasına dayanmaktadır. Çünkü peygamber olması itibariyle Resûlullah'ın tenâkuza düşmesi, tutarsız sözler söylemesi düşünülemez. Buna göre Hz. Peygamber'e aidiyeti kesinlikle bilinen hadisler arasında daima mâkul bir izah bulunabilir. Abdülhay el-Leknevî, bu tür hadislerde âlimlerden birinin dikkatinden kaçan bir ittifak noktasının bir başkası tarafından bulunabileceğini ileri sürerek cem' ve te'lîf usulünün sınırsız olduğunu söylemektedir. Tevfîk diye de adlandırılan cem' ve te'lîf metoduyla hadisler üç şekilde bağdaştırılır. 1. Hükmü umumi olan delili bir mânaya tahsis ederek; 2. Mutlak olanı sınırlandırarak; 3. Hadislerin ayrı ayrı durum ve olaylara ait olduğunu göstererek. Hadisleri bağdaştırmada dikkate alınacak husus, sonuçta her iki delilin de yürürlükte kalmasıdır. Bu sebeple problemin çözümünde hadisçiler daha çok cem' ve te'lîf metoduna öncelik vermişler, Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali bulunan rivayetlerin hiçbirini terketmemek için zorlanmadan

te’vil etmenin gereğini savunmuşlardır. Bunun her zaman mümkün olduğunu söyleyen İbn Huzeyme, “Resûlullah’tan sahih senedle gelmiş birbirine zıt iki hadis bilmiyorum; kimin elinde böyle hadis varsa getirsin te’lif edeyim” demiştir. Bu sözünden, onun aslında cem‘ ve te’lîf sınırları dışında kalan nesih, tercih ve tevakkuf gibi usulleri de te’lîf yolu kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Cem‘ ve te’lîfe örnek olarak şu hadisler zikredilebilir: “Dinini değiştireni öldürünüz” (Buhârî, “Cihâd”, 149, “İ‘tisâm”, 28, “İstitâbetü’l-mürteddîn”, 2; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1) hadisiyle - dinden dönen kadınlar söz konusu olduğunda- “Resûlullah kadınları öldürmekten menetti” (Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 111; İbn Mâce, “Cihâd”, 30; Dârimî, “Siyer”, 25) hadisi birbiriyle çelişkili görünmektedir. Birinci hadisi bir genelleme kabul edip dinini terkeden kadın erkek herkesin öldürüleceği, ikinci hadisi de savaşa katılmayan gayri müslim kadınlara tahsis etmek suretiyle onların öldürülmeyeceği sonucunu çıkarmak mümkündür. Ayrıca birinci hadisteki genel hükmün ikinci hadisle tahsis edildiğini düşünerek hadisleri cemetmek ve dinden dönen kadınlar öldürülmez sonucuna ulaşmak da mümkündür. Nitekim Hanefîler bu ikinci çözümü benimsemişlerdir.

Diğer bir cem‘ ve te’lîf şekli de bir sebep ve zaruretin bulunması kaydıyla birbirine zıt görünen her iki hadisi te’vil etmektir. Buna da örnek olarak şu hadisler gösterilebilir: “En hayırlı şahit, istenmeden şahadette bulunandır” (Müslim, “Akziye”, 19; Ebû Dâvûd, “Akziye”, 13; Tirmizî, “Şehâdât”, 1; İbn Mâce, “Ahkâm”, 26). “Nesillerin en hayırlısı çağdaşlarım, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenlerdir” hadisinin devamında “daha sonra istenmeden şahitlik yapacak bir neslin geleceği” belirtilmiştir (bk. Buhârî, “Fezâ’ilü ashâbi’n-nebî”, 1, “Rikāk”, 7; Müslim, “Fezâ’ilü’s-sahâbe”, 210-212, 214-215). Birinci hadiste dava sahibi tarafından tanınmayan, ikinci hadiste tanınan şahit kastedilmiştir. Çünkü tanınan şahit istenmeden gelirse bunu yaranmak için yapmış olabileceğinden çağrılmayı beklemesi daha uygundur. Bu tür te’lîflerde hadislerin özelliklerine göre daha çok izah şekli bulmak da mümkündür. Nitekim bu son iki hadisle ilgili üç ayrı te’vil daha yapılmıştır.

Cem‘ ve te’lîfin pratikteki sonucu, her hadisi uygulama imkânına kavuşturmaktır. Ancak yapılan te’villeri destekleyen şer‘î delillerin bulunması temel şarttır. Böyle olmadan sırf re’y* ile yapılacak bir cem‘ ve te’vil makbul değildir. Bu sebeple cem‘ ve te’lîf, hadis ve fıkıh ilimlerini ve bunların usullerini iyi bilenler tarafından yapılabilir. İslâm âlimleri, zorlama olmadan yapılan te’villerle cem‘ ve te’lîf edilmiş hadislerin her ikisiyle birlikte amel etmenin vâcip olduğu hususunda görüş birliği içindedirler.

BİBLİYOGRAFYA:

Dârimî, “Siyer”, 25; Buhârî, “Cihâd”, 149, “İ‘tisâm”, 28, “İstitâbetü’l-mürteddîn”, 2, “Fezâ’ilü ashâbi’n-nebî”, 1, “Rikāk”, 7; Müslim, “Akziye”, 19, “Fezâ’ilü’s-sahâbe”, 210-212, 214-215; İbn Mâce, “Cihâd”, 30, “Ahkâm”, 26; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1, “Cihâd”, 111, “Akziye”, 13; Tirmizî, “Şehâdât”, 1; Hattâbî, Me‘âlimü’s-Sünen (nşr. M. Râgıb et-Tabbâh), Haleb 1932, III, 80; Şevkânî, İrşâdü’l-fuhûl, s. 38-42; Leknevî, el-Ecvibetü’l-fâzıla (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Haleb 1384/1964, s. 160-221; İsmâil Hakkı İzmirli, İlm-i Hilâf, İstanbul 1914, s. 202-203; İsmail L. Çakan, Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, İstanbul 1982, s. 169-194.

2. NESİH (النسخ)

Şer‘î bir hükmün daha sonra gelen şer‘î bir delille kaldırılması.

HADİS. Mekke döneminde Allah'a iman, Peygamber'e itaat ve âhiret hayatının varlığı gibi konuların işlenmesi, şirkin yerilmesi, infakın teşvik edilmesi, ahlâk kurallarının toplum hayatına yerleştirilmeye çalışılması sebebiyle genel olarak nesihle pek karşılaşılmaz. Medine döneminde ise ibadetler ve hukukî ilişkilerle ilgili emir ve yasaklar toplum hayatına girdiği ve bunların tatbiki esnasında tedrîcîliğe ihtiyaç duyulduğu için nesih gündeme gelmişse de Hz. Peygamber hayatta olduğundan farklı fikirler ileri sürülmemiş, aklî ve felsefî tartışmalara girilmemiştir.

Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra nesih Hakkında konuşulmaya başlanmış, Huzeyfe b. Yemân, fetva verebilecek kişinin özelliklerinden birinin Kur'an'ın nâsih ve mensuhunu bilmek olduğunu belirtmiş (Dârimî, "Muḳaddime", 21), Hz. Ali mescidde insanlara öğüt veren bir kişinin nâsih ve mensuh ilmini bilmediğini anlayınca hem kendisini hem başkalarını helâke sürükleyebileceğini söyleyerek onu uyarmış (Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, s. 140), Abdullah b. Abbas nâsih ve mensuhu kendilerine hikmet verilen kimselerin bilebileceğini ifade etmiş (Taberî, III, 60), Abdullah b. Zübeyr de Hz. Peygamber'in bazı sözlerinin bir müddet uygulamada kaldıktan sonra onun yeni bir sözüyle uygulamadan kaldırıldığını ve hadisler üzerinde nesih cereyan ettiğini haber vermiştir (Dârekutnî, IV, 145).

Gerek sahâbe gerekse tâbiîn dönemlerinde mutlakın takyidi, âmmın tahsisi, müphem ve mücmelin beyanı, istisna ile getirilen sınırlamalar ve uygulamadan kaldırılan hükümler nesih kapsamında düşünülmüş, tâbiîn devrinde özellikle sünnette nesih konusuyla ilgili değerlendirmeler ön plana çıkmaya başlamıştır. Yezîd b. Abdullah b. Şıhhîr, "Kur'an'ın bazı âyetleri nasıl birbirini neshediyorsa Resûlullah'ın hadislerinden bir kısmı da diğerlerini neshederdi" diyerek (Müslim, "Ḥayıż", 82) sünnette neshin gerçekleştiğine işaret ederken Ebû Miclez es-Sedûsî, "Hz. Peygamber'in hadisleri de Kur'an'ın âyetleri gibi birbirini nesheder" sözüyle (Ca‘berî, s. 134) onu teyit etmiştir. Hadisleri resmî anlamda ilk derleyen İbn Şihâb ez-Zührî nâsih ve mensuh rivayetleri ayrı bir eserde toplamış (Hâzimî, s. 4), bu ilmin âlimleri en çok meşgul eden konulardan biri olduğunu belirtmiş (İbnü's-Salâh, s. 276), nâsih ve mensuh ilminden haberdar olmayanların dinde karışıklıklara sebebiyet vereceğine işaret etmiştir (Şemseddin es-Sehâvî, III, 67). Nesihle ilgili rivayetlerin Resûl-i Ekrem'e kadar ulaşmayıp sonradan ortaya çıktığını ileri süren Abdülmüteâl Muhammed el-Cebrî gibi bazı çağdaş müelliflerin iddiası ise (Lâ Nesḫa fi'l-Ḳur᾿ân, s. 13) sağlam bir delile dayanmamaktadır.

Neshin terim anlamı üzerinde duran günümüze ulaşmış ilk eser İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sidir. Şâfiî bu eserinde (s. 106-110) neshi âmmın tahsisi, mutlakın takyidi, müphem ve mücmelin beyanı ile istisnadan ayırarak ona "nassın hükmünün kaldırılması ve yerine yeni bir hükmün getirilmesi" mânasını vermiştir. Daha sonraki dönemlerde nesih tefsir, hadis ve fıkıh usulü

ilimlerinin önemli bir konusu olmuştur. Hadis usulcüleri ve genel olarak muhaddisler nesihte son sözü naklin ve Hz. Peygamber'in tatbikatının söyleyeceğini belirtmiş, ayrıca sahâbe ve tâbiîn dönemi âlimlerinin nesih anlayışına uygun düşeceği için daha çok vak'aların tesbitini yapmakla yetinmiş ve nesihle ilgili nakilleri sıralamıştır. Ancak Mecdüddin İbnü'l-Esîr, hadislerden fıkıh âlimleri hüküm çıkardığından hadisin nâsih ve mensuhunu bilme işinin de muhaddisten çok fakih için gerekli olduğunu söylemiştir (Şemseddin es-Sehâvî, III, 66). Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr de zamanla aklî, mantıkî ve felsefî delillerle izah edilmeye başlanan neshi fıkıh usulünün konusu olmaya daha elverişli bulur (İḫtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîs̱, s. 169).

Muhaddisler, sünnette neshi gerekli kılan en önemli etkenlerin Hz. Peygamber'in insanların ihtiyaçlarını gözetmesi ve ashabı eğitmede, toplumu ıslah etmede tedrîcîliğe önem vermesi olduğunu belirtirler. Hadislerdeki nesih dört yolla bilinir: 1. Resûl-i Ekrem'in bildirmesi. "Size kabirleri ziyaret etmeyi yasaklamıştım, artık ziyaret edebilirsiniz" meâlindeki hadisi (Müslim, "Cenâʾiz", 106; Ebû Dâvûd, "Cenâʾiz", 77) ve bunu gösteren uygulamaları böyledir. 2. Sahâbenin açıklaması. Hz. Ali'nin, "Resûlullah yanımızdan cenaze geçerken ayağa kalkmamızı emrederdi, daha sonra kendisi oturdu ve bize de oturmamızı emretti" sözü (Müsned, I, 82) bunun örneğidir. Sahâbîlerin açıklamasına bakarak neshe hükmedilip edilemeyeceği konusu tartışılmıştır. Bir kısım âlimler, bu tür açıklamalarda sahâbîlerin ictihadına dayanma ihtimalinden söz ederek bu ifadelerin neshe delâlet etmeyeceğini ileri sürmüş, Zeynüddin el-Irâkī, sahâbîlerin bu hükümle ilgili tarih farkını bildiği için bu tür açıklamalarla neshe hükmedilebileceğini söylemiştir (Leknevî, s. 191-192). Süyûtî, buna hükmedebilmek için nâsih ve mensuhu belirten açık bir ifade bulunması gerektiğini belirtmiş, sonraki devirlerde ise neshe gidebilmek için sahih bir nakle ve delile ihtiyaç olduğunu ifade etmiştir (el-İtḳān, II, 52). 3. Vürûd tarihlerinin bilinmesi. Mensuh olma ihtimali bulunan hadislerin Resûl-i Ekrem tarafından hangi tarihlerde söylendiği biliniyorsa daha sonra söylenen hadisin nâsih olduğu anlaşılmış olur. Ancak bu yolla neshe hükmedebilmek için her iki hadisi uzlaştırma ve ikisiyle birlikte amel etme imkânının bulunmaması gerekir. Hacamat yapmak ve yaptırmakla orucun bozulacağı konusundaki rivayetler buna örnektir. Sahâbeden Şeddâd b. Evs'in naklettiğine göre Hz. Peygamber, Mekke'nin fethi esnasında ramazan orucuna niyet etmiş bir kişinin hacamat yaptırdığını görünce hem hacamat yapanın hem yaptıranın orucunun bozulduğunu belirtmiş (Buhârî, "Ṣavm", 32; Ebû Dâvûd, "Ṣıyâm", 28; Tirmizî, "Ṣavm", 60), Abdullah b. Abbas ise Resûlullah'ın ihramlı ve oruçlu olduğu halde kan aldırdığını rivayet etmiştir (Müsned, I, 215, 221, 222, 236; Buhârî, "Ṣayd", 11; "Ṣavm", 32; Müslim, "Ḥac", 87). Her ikisi de güvenilir kaynaklarda nakledilen ve uzlaştırılma imkânı bulunmayan bu iki olaydan birincisi 8 (630), ikincisi 10 (632) yılında meydana gelmiş, dolayısıyla ikinci rivayet birinciyi neshetmiştir (Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, II, 191-192). 4. Bir konuda icmâın oluşması. İcmâın tek başına neshedici özelliği bulunmamakla birlikte ulemâ bazı karînelere dayanarak iki zıt haberden birinin nâsih, diğerinin mensuh olduğunda ittifak ederse bu durumda icmâ neshin bilinmesine yardımcı olur (a.g.e., II, 192). İçki içtiği için üç defa cezalandırılan kimsenin dördüncü defa aynı suçu işlediğinde öldürülmesini emreden hadisin (İbn Mâce, "Ḥudûd", 17; Ebû Dâvûd, "Ḥudûd", 37) öldürmeme yönünde oluşan icmâ ile mensuh sayılması buna örnek gösterilmektedir (Şâfiî, İḫtilâfü'l-ḥadîs̱, s. 207; Hâzimî, s. 300). Öldürmeyle ilgili rivayeti nakleden Tirmizî arkasından, dördüncü defa içki içen birinin Hz. Peygamber'e getirildiğini ve

ona içki içme cezasının uygulanmasını emrettiği konusunda farklı bir rivayet nakletmiş, ayrıca öldürülmeyeceği hususunda icmâ oluştuğunu belirtmiştir (“Ḥudûd”, 15).

Neshin Çeşitleri. 1. Sünnetin Sünnetle Neshi. Hadis âlimleri, aralarında nesih bulunan hadislerin delil olarak kullanılmaya elverişliliğini göz önüne alıp sünnetteki neshi mütevâtir hadisin mütevâtir hadisle, haber-i vâhidin haber-i vâhidle, haber-i vâhidin mütevâtir hadisle ve mütevâtir hadisin haber-i vâhidle neshedilebileceği şeklinde dört gruba ayırmışlardır. Bunlardan ilk üçünün gerçekleşeceğine dair herhangi bir tereddüt bulunmamakta, dördüncüsünün mümkün olup olmadığı konusunda ise farklı görüşler ileri sürülmektedir (Nevevî, Şerḥu Müslim, IV, 37). Bunun aklen câiz sayıldığı, ancak gerçekleşme ihtimalinin bulunmadığı kanaati yaygın olmakla birlikte Asr-ı saâdet’ten sonraki dönemler için imkânsız kabul edildiğini söyleyenler de vardır (Şevkânî, s. 323). 2. Sünnetin Kur’an’la Neshi. Muhaddisler sünnetin Kur’an’la neshedilebileceği görüşü üzerinde icmâ etmiştir. Bu konuda verilen örneklerden biri, İslâm’ın ilk dönemlerinde namazda konuşmanın sakıncalı bulunmadığını, sonradan bu cevazın kaldırıldığını belirten Zeyd b. Erkam’ın rivayetidir. Bu rivayette, “Namazlara ve orta namaza devam edin, Allah’ın huzurunda içten bir bağlılıkla durun” meâlindeki âyetin (el-Bakara 2/238) inmesinden sonra konuşma yasağının geldiği haber verilmekte (Buhârî, “ʿAmel fi’ṣ-ṣalât”, 15; Müslim, “Mesâcid”, 35), Hz. Peygamber’in namaz içindeki konuşma ruhsatının âyette geçen “içten bir bağlılıkla namaz kılma” emrine binaen neshedildiği belirtilmektedir. 3. Sünnetin Kur’an’ı Neshi. Kur’an ile sabit olan bir hükmün sünnetle neshedilebileceği görüşüne itiraz edilmiştir. Bu konuda ortaya çıkan ihtilâflar, Kur’an ile sünnetin delil olma açısından aynı güce sahip olup olmadığı meselesindeki tartışmalara dayanmaktadır. Sünnetin Kur’an gibi vahye dayandığını kabul edenler sünnetin Kur’an hükmünü neshedebileceğini söylerler. Ancak nassı neshedecek nassın aynı güçte veya daha güçlü olması gerektiğinden bu görüş, Kur’an âyetlerinin sadece mütevâtir sünnetle neshedilmesiyle sınırlandırılmıştır. Birçok âlime göre ise bu nesih çeşidi aklen câiz olmakla birlikte naklen sabit değildir. Bu tür neshe örnek gösterilen bazı rivayetlerin tahsis ve takyid yoluyla çözüme kavuşturularak nesih kapsamından çıkarıldığı belirtilmektedir. 4. Sünnetin Akıl ile Neshi. İbn Kuteybe, Mu‘tezile âlimlerinden Nazzâm’ın aklî delillerin bazı hadisleri neshedeceği şeklinde bir görüşe sahip olduğunu söylemektedir. Fakat Nazzâm’ın bununla terim anlamında nesih değil red mânası kasdettiği ifade edilmiştir. Zira Resûlullah’tan sonra sahih nakil olmadan icmâ dışında muhaddislerin sözüyle ve müctehidlerin ictihadıyla herhangi bir hadisin neshine hükmedilemeyeceğine, bu konuda re’y ve ictihada değil sahih nakle bakılacağına dair âlimler arasında görüş birliği bulunmaktadır.

Nâsih-mensuh hadislerin sayısı konusunda farklı görüşler vardır. İbn Şâhin yaklaşık doksan, Hâzimî seksen, Ca‘berî 110, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî ise sadece yirmi bir konudaki hadis üzerinde nesih gerçekleştiğini belirtmektedir. Bu sayılar arasındaki farklılık bazı müelliflerin neshi muhtemel olan bütün rivayetleri eserlerine almalarıyla ilgilidir. Dikkatli bir inceleme neticesinde, mensuh olduğu söylenen rivayetlerin çoğunun uzlaştırma veya te’vil yoluyla çözüme kavuşturulduğu görülmektedir. Hadiste nesih örneklerini çoğaltma veya onu çok aza indirme şeklinde iki uç görüşün ortaya çıkmasında neshe verilen çeşitli mânalar, konuyu işleyenlerin ilmî ve itikadî bakımdan farklı anlayışa sahip olmaları, hükümlerdeki amacı derinlemesine araştırmayan bazı kişilerin hadisleri tek tek ele alarak değerlendirme yapmaları ve neshe konu olan rivayetlerin sıhhat durumunun tesbiti esnasında farklı sonuçlara ulaşılması

gibi âmillerin etkili olduğu tesbit edilmektedir. Önemli etkenlerden biri de bazı âlimlerin çelişkili gibi görünen rivayetlerde çözümü araştırmak yerine çelişkiyi nesih kolaycılığıyla gidermeye çalışmalarıdır.

BİBLİYOGRAFYA:

Müsned, I, 82, 215, 221, 222, 236; Dârimî, "Muḳaddime", 21; Buhârî, "Mevâḳītü'ṣ-ṣalât", 31, "ʿAmel fi'ṣ-ṣalât", 15, "Ṣayd", 11, "Ṣavm", 32; Müslim, "Ḥayıż", 82, "Mesâcid", 35, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 285, "Cenâʾiz", 106, "Ḥac", 87; İbn Mâce, "Ḥudûd", 17; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 74, "Ṣıyâm", 28, "Cihâd", 112, "Cenâʾiz", 77; "Ḥudûd", 37; Tirmizî, "Ṣavm", 60, "Ḥudûd", 15; Nesâî, "Ṭahâret", 122; Şâfiî, İḫtilâfü'l-ḥadîs̱ (nşr. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut 1405/1985, s. 99, 207; a.mlf., er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 105-267; Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Kitâbü'l-ʿİlm (nşr. Salih Tuğ), İstanbul 1984, s. 140; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire 1386/1966, s. 42-43; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), III, 60; Dârekutnî, es-Sünen, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), IV, 145; Hâzimî, el-İʿtibâr fi'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ mine'l-âs̱âr (nşr. Abdülmuʻtî Emîn Kalʻacî), Halep 1403/1982, s. 4, 5, 44, 300; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Aḫbâru ehli'r-rüsûḫ (nşr. Ali Rızâ Abdullah Ali Rızâ), Dımaşk-Beyrut 1412/1992, s. 80-81, 86-92, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-39; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 276-278; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 185-186; a.mlf., Şerḥu Müslim, IV, 37; Caʻberî, Rüsûḫu'l-aḥbâr fî mensûḫi'l-aḫbâr (nşr. Hasan Muhammed Makbûlî), Beyrut 1409/1988, s. 134, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 73-122; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İḫtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Ahmed M. Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱ içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 169; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, III, 102-118; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, III, 62, 66, 67; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 189-192; a.mlf., el-İtḳān (Beyrut), II, 44-56; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl (nşr. Ebû Musʻab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 311-336; Leknevî, el-Ecvibetü'l-fâżıla (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1384/1964, s. 182-195; Abdülvehhâb Hallâf, ʿİlmü ʿuṣûli'l-fıḳh, Kahire 1369/1950, s. 262-270; Abdülmüteâl Muhammed el-Cebrî, Lâ Nesḫa fi'l-Ḳurʾân li-mâẕâ?, Kahire 1400/1980, s. 13; a.mlf., Lâ Nesḫa fi's-sünne, Kahire 1415/1995, I, 9-24; İsmail L. Çakan, Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları, İstanbul 1982, s. 195-208; Ali Osman Koçkuzu, Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi, İstanbul 1985, s. 45-71, 82-89, 116-156; Süleyman Ateş, Kur'an'da Nesh Meselesi, İstanbul 1996, s. 22.

Mehmet Efendioğlu

3. TERCİH (الترجيح)

Fıkıh usulünde birbiriyle teâruz eden delillerden, fıkıhta ise ispat vasıtalarından birini diğerinden üstün tutmak anlamında terim.

Sözlükte "tartmak, bir şeyi başkasından üstün tutmak, yeğlemek" anlamındaki tercîh fıkıh usulünde deliller, fıkıhta ise ispat vasıtaları arasında teâruz bulunduğunda bir tarafı destekleyen

bir emâreye dayanarak onu yeğlemeyi ifade eder. Usulcüler tarafından yapılan tercih tanımlarında "bir tarafın ağır basması" ve "bir tarafın ağır bastığının beyan ve izhar edilmesi" şeklinde iki yaklaşımın benimsendiği, birincisinde bizzat deliller dikkate alınırken ikincisinde bu tercih işini delilleri inceleyen bir müctehidin yapması gerektiğine işaret edildiği görülür. Tercih edilen delil veya ispat vasıtasına râcih, terkedilene mercûh, delillerden birine güç veren ilâve özelliğe rüchân (müreccih) denilir; kaynaklarda bu özellik emâre, meziyet, kuvvet, ziyade ve üstünlük (fazl) kelimeleriyle de ifade edilir (tercihin sözlük ve terim anlamları arasındaki ilişkinin izahı için bk. Serahsî, II, 249-250).

Bazı müellifler tarafından, delillerden birinin ihmal edilmiş olacağı gerekçesiyle tercih yönteminin meşruiyeti sorgulanmış olsa da teâruz şartları varsa ve teâruz eden delilleri herhangi bir şekilde uzlaştırmak mümkün olmuyorsa cumhura göre tercih yöntemine başvurulur, bu eşit delillerden güçlü emâre taşıması sebebiyle üstün olanıyla amel edilir. Zira sahâbenin ve sonraki nesillerin Hz. Peygamber'den gelen rivayetler arasında teâruz bulunduğunda bu yönteme başvurdukları hususunda birçok örnek bulunmaktadır. Ayrıca üstün olanın böyle olmayana eşit sayılması aklın ilkelerine aykırıdır. Aralarında Bâkıllânî, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Şehâbeddin el-Karâfî'nin de bulunduğu bazı âlimler teâruz halinde tercihe başvurulmadan delillerden herhangi biriyle amel edilebileceği kanaatindedir. Zira bu durumda da dinî bir delile dayanılmış olur ve amel edilmeyen delil ilga edilmiş sayılmaz. Teftâzânî'nin belirttiğine göre Fahrülislâm el-Pezdevî'nin ifadelerinden üstün özelliğe sahip delilin esas alınması daha iyi olmakla birlikte bu özelliğe sahip olmayanla da amel edilebileceği anlaşılmaktadır (et-Telvîḥ, II, 184). Bazı âlimler ise teâruz halinde müctehidin tevakkuf etmesi gerektiğini söylemiştir (bk. TEÂRUZ).

Şartları. Tercih yöntemine başvurulabilmesi için tercihe konu olan delillerde şu şartların bulunması gerekir: 1. Delillerin farklı ihtimallere açık olması. Buna göre tercih ancak zannî deliller arasında olur. Kesin delillerin bir kısmı kolay elde edilme, açıklık ve düşünceye ihtiyaç göstermeme bakımından diğerlerinden farklı olabilirse de bunların sağladığı bilgiler birbirinden daha güçlü olmayıp hepsi kesin niteliktedir. Ayrıca zan kesin bilgi karşısında duramayacağından kesin delille zannî delil arasında tercih söz konusu olmaz. Dolayısıyla tercih kitabın ve mütevâtir sünnetin delâlet yönüyle ihtimale açık zâhirlerinde, âhâd haberlerde ve kıyasta söz konusu olabilir (Ebü'l-Usr el-Pezdevî, IV, 132-133; Semerkandî, s. 688, 730-731). 2. Delillerin zat bakımından birbirine denk olması (mümâselet). Eğer biri bu açıdan diğerine göre daha güçlü ise bu duruma teâruz denmez; zayıf olan yok hükmünde kabul edilir ve âlimlerin ittifakıyla güçlü olan alınır. Buna tercih değil "tereccüh" (delilin ağır basması) adı verilmiştir. Meselâ Kur'an'la haber-i vâhid veya kıyas ve mütevâtir haberle âhâd haber arasındaki karşıtlık teâruz diye adlandırılmaz. 3. Delillerden birinin vasıf bakımından diğerinden üstün olması. Meselâ âyet ve hadislerdeki muhkem lafız zâhir ile, zâhir lafız mücmel ile karşı karşıya geldiğinde birinciler tercih edilir. 4. Teâruz şartlarının tam olarak gerçekleşmesi. Buna göre tercihin söz konusu olabilmesi için aynı güçteki deliller arasında mahal (konu), zaman ve nisbet birliği ve hüküm zıtlığı bulunmalıdır. 5. Tercih için bir delilin bulunması. Usulcülerin çoğunluğunca ileri sürülen bu şart, "Tercih bilâ-müreccih câiz değildir" şeklinde ifade edilmiştir. Fakihler ise bu şartın yerine delillerin her biriyle amel etme imkânının

bulunmaması şartını ileri sürüp bir yönüyle de olsa böyle bir imkân bulunduğunda tercih yapılamayacağını söylemişlerdir.

Tercih Sebepleri. Usûl-i fıkıh eserlerinde deliller hiyerarşisi belirlenerek teâruz halinde önde gelenin sonra gelenlere aynı sıralama içinde tercih edileceği belirtilmiştir. Ayrıca her bir delil türü arasında güçlülük bakımından bir sıralama yapılmış ve tercihte bu sıralama esas alınmıştır. Meselâ Kur'an lafızlarının açıklık ve kapalılığı, mânaya delâletlerinin farklılığı, hadislerin rivayet yolları ve râvilerinin çeşitli durumları hakkındaki sınıflamalar aynı zamanda bu delillerin teâruz halinde birbirine tercih sıralamasını göstermektedir (Serahsî, I, 166).

İlk dönemlerden itibaren özellikle hadisler arasındaki ihtilâfların ele alındığı ve bunlar arasındaki teâruzu giderme yollarının uygulamalı olarak gösterildiği geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında Şâfiî'nin İḫtilâfü'l-ḥadîs̱, İbn Kuteybe'nin Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱ ve Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Müşkilü'l-âs̱âr adlı eserleri sayılabilir. Günümüzde de bu konuyla ilgili pek çok çalışma yapılmıştır (bk. bibl.). Usulcülerin bir kısmı, eserlerinde tercih sebeplerini müstakil bir başlık altında ele almadan bunlara sadece konu aralarında işaret etmiş, bazıları sebepleri ana hatlarıyla gruplandırıp örneklendirmiş, bazıları da mümkün olduğunca bunları saymaya çalışmış olmakla birlikte hemen hepsi tercih sebeplerinin belli bir sayı ile sınırlandırılmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Hanefî usulcüleri, genellikle tercih başlığı altında kıyaslar arasında illet açısından ele alınan tercih sebeplerinden dördünü zikretmekle yetinip kitap, sünnet ve icmâ delilleri arasında gerek metin gerekse sened yönüyle tercih gerekçelerinin bu konuların ele alındığı bölümlerden çıkarılabileceğini belirtmişlerdir. Şâfiî usulcüleri, kesin deliller arasında teâruz bulunmayacağı düşüncesinden hareketle daha çok hadislerin ve kıyasların tercihi konusuna yer vermişlerdir. Usulcüler teâruz halindeki delillerden birinde bulunup diğerine karşı üstünlük sağlayan her vasfın tercih sebebi olabileceğini belirtmiş ve bazı vasıfların kabulü konusunda görüş birliğine varmış olsalar da tercih için yeterli olacak nitelikleri belirlemede aralarında geniş görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

Delillerin aklî ve naklî şeklinde tasnif edildiği dikkate alındığında bunlar arasında aklî-aklî, aklî-naklî ve naklî-naklî olmak üzere üç türlü teâruzdan söz edilebilir. Ancak usul eserlerinde müstakil başlıklar altında daha çok iki haber-i vâhid ve iki kıyas arasında teâruz halinde başvurulacak tercih sebepleri üzerinde durulmuştur. Farklı başlıklar altında incelenen bu konu şu şekilde özetlenebilir: 1. Naklî deliller arasında teâruz. Bu tür teâruz metin, sened, hüküm ve hâricî sebep açısından ele alınmıştır. a) Metin yönünden tercih. Hanefîler'in taksimine göre lafız açıklık bakımından muhkem, müfesser, nas ve zâhir; kapalılık bakımından hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih; mânaya delâletinin gücü bakımından ibare, işaret, delâlet ve iktizâ şeklinde sıralanır; bu gruplandırmaların her birinde önce gelenler sonrakilere tercih edildiği gibi açık grubunda yer alanlar kapalı grubunda yer alanlara tercih edilir. Konduğu mânada kullanılıp kullanılmaması açısından yapılan ayırıma göre hakikat mecazdan, sarih kinayeden üstün tutulur. Bir mânaya konması ve kapsamı bakımından yapılan ayırımda gerek âm gerekse hâssın delâleti kesin sayıldığı için aralarında teâruz bulunduğunda eş zamanlı iseler hâs âmmı tahsis eder, hâs daha sonra ise âmmın bir kısmını neshetmiş olur; tarih bilinmezse tercih kurallarına göre tercihte bulunulur. Şâfiîler ise bu durumda, delâleti kesin olduğu için hâssın zannî olan âmma tercih edileceğini söylemişlerdir. Ayrıca hadislerin metinlerine mahsus bazı tercih

sebepleri bulunmaktadır. Meselâ hadisin dil özellikleri dikkate alınıp gramere uygun olan rivayet, vürûdu dikkate alınarak Hz. Peygamber'in hayatının son dönemlerini yansıtan rivayet tercih edilir. Cumhurun aksine Hanefîler'e göre delillerin çokluğu ile tercihte bulunmak câiz değildir. Meselâ iki âyetin teâruzu halinde üçüncü bir âyetle tercih yapılamaz. b) Sened yönünden tercih. Anlam metinle kaim olduğu için rivayetlerde öncelikle metnin sübûtu ve ardından mânası açısından tercih yapılır. Bu bakımdan metni mütevâtir olarak nakledildiği için kitap haber-i vâhide tercih edilir ve haberin kitaba muhalefeti çürüklüğünün açık delili sayılır. Çünkü kitabın metni kesindir, hadisin metni ise mâna yoluyla rivayet edilmiş olması ihtimalinden dolayı şüpheden uzak değildir (a.g.e., I, 365). Ebû İshak eş-Şîrâzî sened yönünden tercihin haber-i vâhidlere mahsus olduğunu belirtir (el-Meʿûne fi'l-cedel, s. 273). İbnü'l-Hümâm, şer'î deliller arasında teâruzun daha çok haber-i vâhidler arasında bulunduğunu, ancak iki kati delil arasında da teâruz olabileceğini ifade eder (et-Taḥrîr, III, 2-3). Hanefîler dışındaki müelliflerin eserlerinde haberler arasında teâruz ve tercih konusu diğer deliller arasındaki teâruz ve tercihe göre daha geniş yer bulmuştur. 1. Râvi ile ilgili tercih sebepleri. Bunlar arasında daha fazla fıkıh veya Arapça bilgisine sahip bulunma, rivayetlerinde zabt açısından daha titiz ve ihtiyatlı, itikadı düzgün, naklettiği rivayette olayın içinde veya tarafı, âlî isnada sahip, muhaddislerin veya âlimlerin meclislerine müdavim, dürüstlük ve güvenilirlikle meşhur olma, hadisi ezbere bilme, tanınmış bir soydan gelme, rivayeti aldığı tarihte ergenlik yaşına girmiş bulunma, geç müslüman olmuş sahâbî olma gibi özellikler sıralanabilir. Ancak bu özelliklerden birçoğunun tercih sebebi sayılması ihtilâflıdır. Meselâ hadisi nakleden râvi sayısının çokluğu Şeybânî ve Ebû Abdullah el-Cürcânî gibi âlimler dışında Hanefîler tarafından bir tercih sebebi olarak görülmezken çoğunluğa göre bir tercih sebebidir. Bir râvinin cerh ve ta'dîli konusunda teâruz ortaya çıktığında belli şartlarla cerhin tercih edileceği belirtilmiştir. 2. Rivayet edilenle ilgili tercih sebepleri. Hadisin merfû oluşunda ittifak bulunması, vürûd sebebinin zikredilmesi, mâna yoluyla değil lafzının aynıyla rivayet edilmiş olması gibi. 3. Rivayetin kendisinden alındığı râviyle ilgili tercih sebepleri. Meselâ hadis kendisinden rivayet edilen râvi bu rivayetini inkâr etmemişse rivayetini inkâr eden râvinin rivayetine tercih edilir. c) Hüküm (medlûl) yönünden tercih. Bir fiilin bir delile göre haram, diğerine göre mubah, mendup, vâcip veya mekruh sayılması gerekiyorsa haramlık ifade eden delilin tercih edileceği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Sahâbe döneminde deliller arası teâruz ve tercih üzerinde durulduğunu gösteren örnek bir konuda Hz. Osman ve Ali câriye statüsündeki iki kız kardeşle birlikte evlenmeyi bir âyetin helâl (en-Nisâ 4/3), diğer bir âyetin haram (en-Nisâ 4/23) kıldığını belirtmiş, Hz. Ali ihtiyaten haram kılan delili esas alırken Hz. Osman mubahlığın temel kural oluşunu dikkate alarak helâlliği tercih etmiştir (Serahsî, I, 135). Ayrıca bir şeyi vâcip kılan delilin mendup veya mubah kılan delile, aslî kuralı ortadan kaldıran delil bunu devam ettiren delile ve nâdir bir hüküm getiren rivayetin sıkça karşılaşılan (umûmü'l-belvâ) bir hüküm getiren rivayete tercih edileceği bazı usulcüler tarafından ifade edilmiştir. Aynı konuda biri olumlu, diğeri olumsuz veya biri hafif diğeri ağır bir hüküm getiren deliller arasında nasıl tercih yapılacağı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Yine iki hadisten birinde ilâve hüküm bulunduğunda râvi aynı ise ilâve hüküm getiren hadisin esas alınacağı, râviler farklı ise iki ayrı hadis olarak düşünülerek her ikisiyle amel edileceği belirtilmiştir. d) Hâricî sebeple tercih. Kur'an'ın zâhirine, başka bir hadise, icmâa, kıyasa ve Hulefâ-yi Râşidîn'in, Selef'in, Medineliler'in, Kûfeliler'in, tâbiînin veya ulemâ çoğunluğunun ameline uygun olan rivayetin uygun olmayan rivayete ve âlimlerin delil olarak kullanılmasında ittifak ettikleri hadisin ihtilâf

ettikleri hadise tercih edileceği ifade edilmiş, ancak bu tercih sebeplerinin bir kısmına bazı âlimler itiraz etmiştir.

2. Kıyaslar arasındaki tercih sebepleri. Kıyaslar arasında teâruz bulunduğunda kıyasın rükünlerinde (asıl, fer‘, illet, hüküm) ya da hâricî bir hususta keşfedilen bir gerekçeye göre biri diğerine tercih edilir. Seyfeddin el-Âmidî, kıyasın bütün rükünlerini dikkate alarak pek çok tercih sebebini sıraladıktan sonra bu sebeplerin sınırlanamayacak kadar çok olduğunu, zeki insanların bunları kendilerinin bulabileceğini ifade ederek Müntehe'l-mesâlik fî rütebi's-sâlik adlı kitabında bunlara daha geniş yer verdiğini belirtir (el-İḥkâm, IV, 236-249). Ancak kıyaslar arasında tercih sebeplerinin çokluğuna ve ulaşılmaya çalışılan hükmün illete nazaran daha önemli olmasına rağmen Hanefî usul eserlerinde genellikle illete dayalı tercih sebeplerinin dört sahih ve dört fâsid olanı üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte bazı Hanefîler kıyasla ilgili tercih sebeplerini bir arada zikretmiştir (Ensârî, II, 324-328). İstishâb ve istihsan delilleriyle tercih arasında da sıkı bir ilişki vardır.

Teâruzu nesih ihtimaliyle ilişkilendiren Hanefî usulcülerine göre nesih ancak vahye dayalı delillerde mümkün olduğundan teâruz halinde icmâ bütün delillere tercih edilir. Zira kesin delil sayılan icmâ yanlış veya Kitap ve Sünnet'le neshedilmiş olamayacağı için bu durumda Kitap ve Sünnet'in neshedilmiş olduğunu ortaya koymaktadır (a.g.e., II, 191). Aynı şekilde ictihad ictihadı neshedemeyeceğinden sahâbe ictihadları ve kıyaslar arasında teâruz olduğunda araştırma sonucunda görüşlerden birinde ilâve bir güç bulunduğunun tesbit edilmesi durumunda râcih olanla amel etmek vâcip olur; bir sebep bulunamazsa doğruluğuna kanaat getirildikten sonra görüşlerden biriyle amel edilebilir; ancak bundan sonra başka delil olmadan diğer görüşle amel edilemez (Serahsî, II, 13-15, 113).

Muhakeme Usul Hukukunda Tercih. Tercih terimi, ispat hukukunda davacı ve davalının dava konusu hakkında ortaya koyduğu delillerden birini diğerinden üstün tutmayı ifade eder. Ele alınan konuların mahiyetleri farklı olduğundan fıkıh usulündeki bütün tercih sebeplerinin bu dalda geçerli sayılmayacağı açıktır. Ayrıca gaye farklılığı dolayısıyla fıkıh usulünde benimsenen bazı tercih sebepleri ispat hukukunda kabul görmemiştir. Meselâ ispat vasıtalarıyla davaların çözüme kavuşturulması amaçlandığından muayyen bir nisap getirilmiş, Hanefîler'in aksine delillerin çokluğunu bir tercih sebebi sayan cumhur, âlimleri de adaletin gecikmesine ve davaların uzamasına sebep olacağı için ispat vasıtalarının çokluğunun dikkate alınmayacağını, dolayısıyla şahit nisabının iki olduğu bir davada karşı tarafın dört şahidinin bulunmasının ispat açısından ilâve bir katkı sağlamayacağını ifade etmişlerdir. Ancak dört şahidi bulunan tarafın iddiasının daha güçlü olduğunu düşünen âlimler de vardır. Konuya ilişkin bir soruya verdiği cevapta, davacıların getirdiği delillerin tercihiyle ilgili kuralların genel geçer olmadığına dikkat çeken Ebüssuûd Efendi bu hususta acele edilmeyip olabildiğince ihtiyatlı davranılmasını tavsiye etmiştir (Velî Yegân, vr. 170b). Bununla birlikte Mecelle'de "Kitâbü'l-Beyyinât ve't-tahlîf" adlı bölümün ikinci ve üçüncü fasılları (md. 1756-1777) bu konuya ayrılarak bazı genel prensipler ortaya konmuştur. Ali Haydar Efendi bu bölümü şerhederken "Lâhika" başlığı altında beyyinelerin tercihine dair kırk bir mesele sıralamıştır. Mecelle'nin mukaddimesinde özellikle asıl, evlâ, ehven, eshel ve akvâ olanların beyan edildiği kaideler, ilkeler arasında çatışma söz konusu olduğunda hangisinin tercih edileceğine ışık tutmaktadır (meselâ bk. md.

3-5, 8-15, 26-30, 42, 46, 56, 59-60, 62) ve bunlardan ikisi teâruz terimini içermektedir (md. 28, 46). Beyyinelerden birini herhangi bir şekilde diğerine tercih etme imkânı bulunmazsa her iki hüccet bâtıl olur ve taraflar bir beyyine ortaya koyamamış gibi kabul edilir (Serahsî, II, 13).

Fıkıh kitaplarının çeşitli bölümlerine dağılmış olarak yer alan ispat vasıtaları arasındaki uyuşmazlıkla ilgili meseleler bazı eserlerde bir araya getirilmiştir. Bunlar arasında Vankulu Mehmed Efendi'nin Tercîhu'l-beyyinât (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2070; Hacı Mahmud Efendi, nr. 1026), Gānim el-Bağdâdî'nin Melceʾü'l-ḳuḍât ʿinde teʿârużi'l-beyyinât (İstanbul 1300), Nev'îzâde Atâî'nin el-Kavlü'l-hasen fî cevâbi'l-kavli li-men (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 828), Hasan b. Nasûh ed-Dümnevî el-Bosnevî'nin Risâle fî tercîḥi'l-beyyinât (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 585, 3762), Hisâlî Abdurrahman Çelebi'nin er-Rüchân inde teâruzi'l-burhân (Tercîhu'l-beyyinât) (Süleymaniye Ktp., Hasib Efendi, nr. 148), Mevlânâ Mehmed el-İzmîrî'nin Tercîhu'l-beyyinât (İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 387) ve Şam müftüsü Mahmûd Hamza'nın eṭ-Ṭarîḳatü'l-vâżıḥa ile'l-beyyinâti'r-râciḥa (Dımaşk 1300; el-Beyyinâtü'r-râciha fi't-tarîkati'l-vâzıha adıyla Muhammed Bahâeddin tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir [İstanbul 1328]) adlı eserleri sayılabilir.

Deliller ve ispat vasıtalarındaki teâruzu giderme yöntemleri yanında belli bir mezhebe bağlı müftü ve kadıların fetva ve hüküm verirken işlerini kolaylaştırmak amacıyla aynı mezhep içindeki farklı görüş ve rivayetlerden birini mezhebin resmî görüşü olarak belirlemek üzere birtakım tercih kaideleri ortaya konmuştur. Mezhep içinde bu tür görüş ve rivayetleri değerlendirip bir tercihte bulunabilecek ilmî birikim ve formasyona sahip fıkıh âlimlerine ashâbü't-tercîh (ehlü't-tercîh) adı verilmiştir. Her mezhep kendi geleneğine göre birikimlerini değerlendiren birtakım kurallar ve terimler geliştirmiştir (Kādîhan, I, 2-3; Zerkeşî, VI, 117-129). Ayrıca mezhep mensupları, kendi mezheplerini diğer mezheplere niçin tercih etmek gerektiği yolunda birçok eser kaleme alarak tercih sebeplerini sıralamışlardır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Muġîs̱ü'l-ḫalḳ fî tercîḥi'l-ḳavli'l-ḥaḳ (Sayda 2003), Ömer b. İshak el-Gaznevî'nin el-Ġurretü'l-münîfe fî taḥḳîḳi baʿżı mesâʾili'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (Kahire 1950; Beyrut 1986), Ekmeleddin el-Bâbertî'nin en-Nüketü'ẓ-ẓarîfe fî tercîḥi mez̠hebi Ebî Ḥanîfe (nşr. Belle Hasan Ömer Müsâid, Riyad 1418/1997) ve Râî el-Endelüsî'nin İntiṣârü'l-faḳîri's-sâlik li-tercîḥi mez̠hebi'l-İmâm Mâlik (nşr. Muhammed el-Hâdî Ebü'l-Ecfân, Beyrut 1981) adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir. Öte yandan İslâm ilim ve kültür muhitinde akıl-ilim, ilim-amel, sabır-şükür, fakirlik-zenginlik, melek-insan, üstünlük ve meziyet açısından ilmî disiplinler ve milletler gibi konularda karşılaştırmalar yapıp hangilerinin tercihe lâyık olduğunu inceleyen bir literatür oluşmuştur.

BİBLİYOGRAFYA:

Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 284-285, 296, 341-342; a.mlf., İḫtilâfü'l-ḥadîs̱ (nşr. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut 1405/1985, s. 64-65, 68; a.mlf., el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, VI, 203; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, I, 406-419; II, 292-308; III, 164-174; IV, 208-212; a.mlf., Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), I, 19, 144, 201, 217, 242, 297, 331-332; II, 22, 161; III, 214; IV,

179, 190; V, 2-3, 88, 207; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XVII, 342-352; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 217-220, 339-348; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384/1964, II, 674-688; Ebû İshak eş-Şîrâzî, el-Meʿûne fi'l-cedel (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1988, s. 273-283; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb), Mansûre 1418/1997, II, 741-841; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), İstanbul 1984, I, 41, 135, 166, 365; II, 13-15, 21-26, 108-109, 113, 249-265; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde, nşr. Muhammed el-Muʻtasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, III, 191-210; IV, 131-173; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, II, 378-382, 392-407; Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, el-Vâżıḥ fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1999, V, 76-103, 387-390; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Katar 1404/1984, s. 688, 729-741; Kādîhan, el-Fetâva'l-ḫâniyye (el-Fetâva'l-Hindiyye içinde), Beyrut 1980, I, 2-3; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, I, 351-362; V, 397-469; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, IV, 206-253; Şehâbeddin el-Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl (nşr. Tâhâ Abdürraûf Saʻd), Kahire 1414/1993, s. 417-428; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Keşfü'l-esrâr, Beyrut 1406/1986, II, 87-109, 364-385; Tûfî, Şerḥu Muhtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1410/1990, III, 673-750; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ şerḥu't-Tenḳīḥ (nşr. M. Adnân Derviş), Beyrut 1419/1998, II, 184-229, 244-258; Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, Şerḥu'l-Minhâc li'l-Beyżâvî fî ʿilmi'l-uṣûl (nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle), Riyad 1410, II, 781-818; Adudüddin el-Îcî, Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müntehâ, Bulak 1319, II, 309-319; Muhsin b. İdrîs el-Beypazarî, Risâle fî tercîḥi'l-edille, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1229, vr. 105b-141a; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 165-166, 324; II, 30-32, 283; III, 249, 256; IV, 9, 122, 132-135, 262-272, 294-311; Teftâzânî, et-Telvîḥ (nşr. M. Adnân Derviş), Beyrut 1419/1998, II, 184, 244-258; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdüssettâr Abdülkerîm Ebû Gudde), Kahire 1992, VI, 117-194; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Muḫtaṣari'l-Müntehâ, Bulak 1319, II, 309-319; İbnü'l-Hümâm, et-Taḥrîr (İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr içinde), Beyrut 1403/1983, III, 2-3, 16-35; Velî Yegân b. Yûsuf el-İskilibî, Mecmûʿatü'l-fetâvâ (Fetâvâ-yı Ebüssuʿûd), Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 223, vr. 170b; Abdülalî b. Muhammed el-Ensârî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Bulak 1324, II, 191, 204-211, 324-329; Mecelle, md. 1756-1777; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, IV, 598-643; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1353/1935, s. 313-316; Bedrân Ebü'l-Ayneyn Bedrân, Edilletü't-teşrîʿi'l-müteʿâriża ve vücûhü't-tercîḥ beynehâ, İskenderiye 1985; M. İbrâhim M. el-Hifnâvî, et-Teʿâruż ve't-tercîḥ ʿinde'l-uṣûliyyîn, Kahire 1985, s. 64-65, 72, 259-399; Abdülmecîd M. İsmâil Sûseveh, Menhecü't-tevfîḳ ve't-tercîḥ beyne muḫtelifi'l-ḥadîs̱ ve es̱erühû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Demmâm 1417/1997; Binyûnus el-Velî, Ḍavâbiṭü't-tercîḥ ʿinde vuḳūʿi't-teʿâruż lede'l-uṣûliyyîn, Riyad 1425/2004.

Şükrü Özen

4. TEVAKKUF (التوقف)

Aralarındaki teâruzun giderilemediği iki hadisle de amel etmeyip bir çözüm bulununcaya kadar bekleme.

Sözlükte “durmak, beklemek” anlamındaki vakf kökünden türeyen tevakkuf, hadis terminolojisinde teâruz halinde olan hadisler arasındaki ihtilâfı gidermek amacıyla başvurulan yolların son aşamasını ifade eder. Hadisler arasındaki ihtilâfı gidermek için başvurulan yollar cem‘ ve te’lîf, tercih, nesih ve tevakkuftur. Buna göre tevakkuf, ilk üç yolla teâruzları giderilemeyen iki hadisle de amel etmeyip bir tercih sebebi bulana kadar beklemektir. Bu dört yola hangi sıraya göre başvurulacağı konusunda ulemâ arasında ihtilâf bulunmakla birlikte çoğu zaman belirli bir sıraya riayet edilmeyip konunun muhtevasına göre bir yöntem belirlenmiş yahut bu yollardan birkaçı aynı anda uygulanmıştır. “Kelâmın imali ilgasından evlâdır” kaidesini benimseyen, yani hadislerle mümkün olduğunca çok amel etmeyi tercih eden hadis âlimleri cem‘ ve te’lîf, nesih, tercih, tevakkuf sıralamasına riayet eder. Çünkü nesih ve tercihe ilk sırada yer verilmesi iki hadisten birinin göz ardı edilmesine yol açar. Hangi sıralama benimsenirse benimsensin ilk üç yolla bir çözümün bulunamadığı durumlarda bir karara varılmadan tevakkuf edilir. Bu aşamada müctehid rivayetlerden birinin tercih edilmesini sağlayacak delile ulaşıncaya kadar bekler. Bu konuda bir başka âlimin bulacağı tercih sebebi de müctehidi bu belirsizlikten kurtarabilir (İbn Hacer el-Askalânî, s. 76; Şemseddin es-Sehâvî, III, 84). Hakkında tevakkuf edilen hadiste sened ve metin itibariyle reddini gerektirecek bir durum olmasa da tercih edilmesini gerektiren özellik ortaya çıkıncaya kadar söz konusu hadis kendisiyle amel edilmemesi açısından merdûd hadis hükmündedir (Koçyiğit, s. 487).

Tevakkuf ile tahyîr, tesâkut ve terk terimleri arasında yakın ilişki vardır. Tahyîr, müctehidin tercihe imkân bulunmayacak şekilde teâruz eden iki delilden birini seçme konusunda muhayyer olmasıdır. Teâruz halindeki delillerin ikisinin birden düşürülmesini ifade eden tesâkut ve terk terimleri ise tevakkufla eş anlamlıdır. Muhtevaları birbirine çok yakın olan bu terimler farklı ilim dallarınca tercih edilmek suretiyle birbirinden ayrılmaktadır. Tevakkuf daha çok hadisçilerce, tahyîr Şîa fakihlerince, tesâkut ve terk ise fukaha tarafından kullanılmaktadır (Çakan, s. 220). Mu’tezile kelâmcıları ihtilâf durumunda delillerin her ikisinin birden düşürülmesi (tesâkut) gerektiğini söyler (DİA, XXXI, 76). Ancak Ehl-i sünnet âlimleri onların sıkça başvurduğu bu yönteme itibar etmemiştir (bk. VÂKIFE).

Belirli bir çözümden ziyade çözüm beklentisini ifade eden cem‘ ve te’lîf, nesih ve tercih gibi kendisinden önceki aşamaların aksine muhtevası, kapsamı ve işletilişinde belirsizlikler bulunan tevakkufun bir metot olarak değeri tartışılmıştır. Sahih hadislerde gerçek mânada bir teâruzun bulunmasını mümkün görmeyenler (Hatîb el-Bağdâdî, s. 432-437) tevakkuf üzerinde hiç durmamıştır. Hadisler arasında ihtilâflı meseleler olsa bile bunun ilk üç aşamada mutlaka çözüme kavuşturulacağını düşünenler ise tevakkufun uygulamada yerinin bulunmadığını, hatta Kitap ve Sünnet’te cem‘, nesih ve tercih metotlarıyla giderilemediğinden tevakkufa mecbur kalınmış tek bir örneğin bile yer almadığını belirtmişlerdir (Şâtıbî, IV, 294). Bununla beraber birbirine zıt görünen iki hadis arasında nesih ya da tercih imkânı bulunamadığında belirli bir süre beklemenin gereğini vurgulayanlar da vardır (Tâhir el-Cezâirî, s. 224-226; Ahmed Muhammed Şâkir, s. 170).

Tevakkuf kavramına fıkıh usulünde delillerin teâruzu bölümünde yer verilmiştir. Gazzâlî ihtilâf durumunda en ihtiyatlı ve kolay yollardan birinin tahyîr, diğerinin tevakkuf olduğunu söyler. Delillerden birinin diğerine tercih edilemediği hallerde müctehid iki delilden istediğiyle amel eder ya da yeni bir delil bulununcaya kadar herhangi bir görüş açıklamaz. Ancak müctehid konumunda bulunan kişinin kararsız kalmasından ziyade bir tercih yapması esastır. Çünkü hükmün her zaman beklemeye tahammülü olmayabilir. Müctehidin hükmünün tahyîr ve tevakkuf arasında değişmesi teâruz eden delillerin niteliğine göre değişmektedir (Gazzâlî, II, 378-379).

BİBLİYOGRAFYA:

Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī - İbrâhim Hamdî el-Medenî), Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 432-437; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb), Mansûre 1418/1997, II, 1184; a.mlf., el-Kâfiye fi'l-cedel (nşr. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1399/1979, s. 442-444; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, II, 378-379; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, IV, 294; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1414/1993, s. 76; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, III, 81-84; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, s. 386-391; İsmail Hakkı İzmirli, İlm-i Hilâf, İstanbul 1330, s. 212; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 224-229; İsmail L. Çakan, Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, İstanbul, ts. (MÜİF Vakfı Yayınları), s. 219-223; Talât Koçyiğit, Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 487-488; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Beyrut 1415/1994, s. 170; Ayhan Tekineş, "Muhtelifü'l-hadis", DİA, XXXI, 76.

Osman Demir

IV. CERH VE TA'DİL İLMİ

A. CERH ve TA'DÎL الجرح والتعديل

Hadis râvilerinin dinî ve ilmî yönden tenkidini konu edinen ilim.

Tanımı, Önemi ve Hükmü. Cerh kelimesi sözlükte maddî veya mânevî olarak "yaralamak" demektir. Hadis ıstılahında ise hâfızası kuvvetli ve dikkatli bir âlimin, fısk* ve yalancılık gibi kendisinde bulunan veya güvenilir râvilerin rivayetine muhalefet etmek gibi rivayetinde yer alan bir kusurundan dolayı hem kendisinin hem de rivayetinin reddedilmesidir. Râviye böyle bir kusuru nisbet eden kimseye cârih, kusurlu kişiye de mecrûh denilir. Ta'dîl sözlükte "ılımlılık, dürüstlük; gönülde doğru olduğuna dair kanaat beliren şey" anlamına gelen adl veya adâlet kelimesinden türemiş bir masdar olup "düzeltmek, doğru hüküm vermek, tezkiye etmek" demektir. Hadis terimi olarak da "râviyi, rivayetinin kabulünü gerektiren sıfatlarla nitelemek"

mânasını taşır. Râviyi böyle sıfatlarla niteleyene muaddil, adâlet sahibi olduğu söylenen kimseye adl veya âdil denir. Cerh ve ta‘dîl ise birtakım özel lafızlar kullanarak rivayetlerinin kabulü veya reddi yönünden râvilerin hallerinden ve haklarında kullanılan lafızların mertebelerinden bahseden bir hadis ricâli ilmidir. Kaynaklarda bu ilmi ifade etmek üzere "rivayeti kabul veya reddedilecek râviler ilmi" (ma‘rifetü men tükubbile rivâyetühû ve men türaddü), "sağlam ve zayıf râviler ilmi" (ilmü's-sikāt ve'd-duafâ'), "zayıf ve terkedilmiş râviler ilmi" (ilmü'd-duafâ' ve'l-metrûkîn), "râvilerin sahip olması gerekli olan nitelikler ilmi" (ma‘rifetü evsâfi'r-ruvât), "râviler terazisi ilmi" (ilmü mîzâni'r-ricâl) ve "ricâl tenkidi ilmi" (ilmü nakdi'r-ricâl) gibi adlar da kullanılmıştır.

Cerh ve ta‘dîl ilmi, hadisin iki ana kısmından biri olan ve aslında sağlam hadis metnine ulaşma amacının gerçekleşmesinde bir araç sayılan isnadın kontrol sistemidir. Bu sistem sayesinde hadis nakledenlerin dinî ve ilmî ehliyetleri, dolayısıyla rivayetlerinin sağlamlığı ortaya çıkar. Bu sebeple İbnü'l-Medînî, hadis ricâlini bilmeyi ilmin yarısı olarak kabul etmiştir. "Falan zayıftır, filan yalancıdır" şeklindeki tenkitlerinden rahatsız olan Muhammed b. Bündâr el-Cürcânî'ye Ahmed b. Hanbel'in, "Peki sen susarsan, ben konuşmazsam cahiller hadisin sağlamını sakatından nasıl ayırt edecekler?" demesi bu ilmin önemini ifade etmektedir.

Temel İslâmî ilimlerin büyük ölçüde nakle dayanması sebebiyle cerh ve ta‘dîl ilmine ait kurallar kıraat, fıkıh, tarih, dil ve edebiyat gibi ilim dallarında da kullanılmıştır. Fıkıhta uygulama alanı bulan cerh ve ta‘dîl, İslâm muhâkeme usulünün önemli bir konusu olan şahitlik müessesesinde "şahitlerin tezkiyesi" adıyla yer almaktadır. Âdil, hür ve dikkatli olması şart koşulan şahidin bu özelliklere sahip olup olmadığı, fıkıhta cerh ve ta‘dîl yerine kullanılan tezkiye usulü ile anlaşılmaktadır.

Hadiste çok önemli bir yeri olan râviler tarihi, başlangıçta siyer, megazî veya cihad adını taşıyan bablar halinde hadis edebiyatı içinde yer alan İslâm tarihinin bir kolu idi. Bu sebeple İbn Maîn, İbnü'l-Medînî ve Buhârî gibi âlimler hadis ricâli ile ilgili eserlerine "tarih" adını vermişlerdir. Hadisçilerin cerh ve ta‘dîl metotları büyük ölçüde tarih ilminde de kullanılmış, meselâ hadis râvisinde aranan adâlet ve zabt şartı tarihçide de aranmıştır. Fakat tarih ilminde bu metotlar hadis ilminde olduğu kadar başarılı bir şekilde kullanılamamıştır.

Arap dili ve edebiyatı âlimleri, dil kaynağının sıhhatini ve bu kaynaktan nakilde bulunanların ehliyetlerini tesbit ederken cerh ve ta‘dîl metodunu geniş biçimde kullanmışlar, dille ilgili malzemeleri topladıkları kimselerin doğru sözlü, güvenilir ve âdil olmalarını şart koşmuşlar, bu amaçla dil ve edebiyat âlimlerinin tenkide tâbi tutulduğu tabakat kitapları telif etmişlerdir.

Gıybet olduğu gerekçesiyle râvilerin cerhedilmesine karşı çıkanlar da olmuştur. Halbuki Allah Teâlâ şahitlerin âdil ve güvenilir olmasını (bk. el-Bakara 2/282) ve fâsığın verdiği haberin doğruluğunun araştırılmasını (bk. el-Hucurât 49/12) emretmiş, Hz. Peygamber de bazı şahıslar hakkında cerh ve ta‘dîl ifadeleri kullanmıştır. Meselâ kendisini ziyaret etmek isteyen bir kişiyi, "O kabilesinde kötü olarak tanınan biridir" (Buhârî, "Edeb", 38; Ebû Dâvûd, "Edeb", 5) diye yermiş, Abdullah b. Ömer'i de, "Ne iyi adamdır, sâlih kişidir" (Buhârî, "Menâkıb", 19; Müslim, "Fezâil", 139, 140) diyerek övmüştür. Sahâbîler de rivayetleri Kur'an ve Sünnet'in koyduğu

esaslar içinde doğru olarak tesbit etmek amacıyla son derece dindar kimseleri bile gerektiğinde cerhetmekten kaçınmamışlardır. Zira haberler, akıllı ve sözüne güvenilir kimseler tarafından nakledildiği takdirde delil olarak kullanılabilir. Kişinin akıllı ve güvenilir olup olmadığı ise ancak tenkitle anlaşılır. Ayrıca dünya işleri için bile şahitlerin mutlaka tezkiye edilmesi gereği, dinin kaynaklarından biri olan hadisleri hata ve yalana karşı korumak için râvilerin cerhedilmesinin zorunlu olduğunu ortaya koyar. Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın, "Kendilerini tenkit ettiğim kimselerin bana düşman olması, 'Yalana karşı hadislerimi niçin korumadın?' diyerek Resûlullah'ın düşman olmasından iyidir" demesi, hadis âlimlerinin ehliyetsiz râvileri cerhetmenin haram olan gıybete girmediği kanaatinde olduklarını göstermektedir.

Tarihçesi. Cerh ve ta'dîl ilminin doğuşunun ve daha sonra ayrı bir ilim haline gelişinin başlıca sebepleri, insan zaafları ve hadis uydurmacılığı hareketidir. İnsanın zaaflarından olan unutma ve yanılma, zaman zaman hadis rivayet edenlerde de görülmüştür. Öte yandan "fitne" diye anılan, Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle başlayıp Hz. Ali ile Muâviye arasında devam eden ve hadis uydurmacılığını başlatan olaylar, râvilerin sıkı bir denetime tâbi tutulmasını gerekli kılmıştır. Hadis uydurmacılığının cerh ve ta'dîle kazandırdığı bu yeni boyutu İbn Sîrîn (ö. 110/728) şöyle açıklamaktadır: "Önceleri isnad aranmazdı. Ancak fitne ortaya çıktıktan sonra râvilerin adları sorulmaya başlandı. Böylece sünnet ehli olanların hadisleri alınır, bid'at ehlinin hadisleri terkedilirdi". İbn Abbas da hadislere yalan karıştırılmadan önce Hz. Peygamber'den bir söz nakledildiğinde gözlerini dört açıp kulak kesildiklerini, fakat insanlar doğru yanlış ayırımı yapmaksızın duydukları her şeyi nakletmeye başladıktan sonra sadece bildikleri rivayetlere kulak verdiklerini söylemiştir. Bu husus, cerh ve ta'dîl hareketinin hadis râvilerine yönelik ve giderek sistemleşen bir ilim haline gelmesinde hadis uydurma teşebbüslerinin önemli rolü olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber devrinde ise ashabın, hadisleri her türlü sahtelikten uzak tutmada gösterdikleri titizlik sebebiyle birbirlerinden duydukları rivayetleri bizzat Peygamber'e sormaları gayet sınırlı bir çerçevede kalmaktaydı.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra devlet idaresini üstlenen Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali devirlerinde de cerh ve ta'dîl faaliyetlerinin büyük ölçüde haberin doğruluğunu tekit gayesiyle sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Kur'an ve Sünnet'i en iyi bilen sahâbîlerden olmasına rağmen Hz. Ebû Bekir, düşülmesi muhtemel hatalara karşı, ninenin torunundan alacağı mirasla ilgili hadiste olduğu gibi, gerektiğinde râviden rivayetine dair şahit getirmesini istemiş, bu sebeple kendisi, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Zehebî tarafından râvi hakkında ilk araştırma yapan münekkit sayılmıştır.

Hz. Ömer de rivayet esnasında farkında olmadan fazla veya eksik bir şey söyleyerek daha sonra gelenlerin bunları hadis diye rivayet edip dinde tahrife sebebiyet verebilecekleri endişesiyle hadis rivayetinde sertliğe varan bir hassasiyet göstermiştir. Bazı sahâbîlerden rivayetlerine dair şahit istemesi yanında çok hadis rivayet edenleri uyarmış, Irak'a gönderdiği heyetten gittikleri yerlerde az hadis rivayet etmelerini istemiştir. Hatta fazla hadis rivayet ettikleri gerekçesiyle Abdullah b. Mes'ûd, Ebü'd-Derdâ, Ebû Zer ve Ukbe b. Âmir el-Cühenî gibi sahâbîleri Medine'de alıkoyduğu rivayet edilmiş, ancak İbn Hazm bu rivayetin asılsız olduğunu ileri sürmüştür (el-İhkâm, II, 139). Hz. Ömer, hadis rivayeti konusunda ashabı bu derece sıkı kontrol

altında tutması sebebiyle, İbn Hibbân tarafından râviler hakkında geniş ve ayrıntılı araştırma yapan ilk münekkit olarak kabul edilmiştir.

Ricâl tenkidinde kendisine has bir yol takip eden Hz. Ali de selefleri gibi hadis rivayetinde ihtiyatlı davranmış, "Resûlullah'a yalan isnat etmektense gökten düşmeyi tercih edeceğini" belirtmiş ve râvileri, rivayetlerini Hz. Peygamber'den duyduklarına dair yemin ettikleri takdirde onaylayacağını söylemiştir. Bu metoduyla Hz. Ali önde gelen sahâbî münekkitler arasında yer almıştır. Hulefâ-yi Râşidîn'den başka İbn Abbas, Abdullah b. Selâm, Ubâde b. Sâmit, Enes b. Mâlik ve özellikle de Hz. Âişe râvileri tenkit etmişlerdir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hadis rivayetinde gösterdikleri titizlik ve aldıkları sıkı tedbirlerin amacı, kendilerine hadis nakledenlerin yalancılığından şüphelendikleri için onların hadis rivayet etmelerine engel olmak değil, hadis rivayetinde insan tabiatından kaynaklanan hataları önlemek veya asgariye indirmek, ayrıca fetihler sebebiyle hızla genişlemeye başlayan İslâm coğrafyasında bulunan İslâm düşmanlarının, münafıkların ve mürtedlerin, maksatlarına uygun hadisler icat etme ihtimali gibi dıştan gelebilecek düşmanca davranışlara karşı koymaktır. Çünkü bu dönemde hiçbir sahâbînin diğerini kasıtlı olarak yalan söylemekle itham ettiği vâki değildir. Berâ b. Âzib, sahâbeden hadis duyanların bu hadisleri duymayanlara ilettiğini, fakat onların yalan söylemediğini belirtmiştir. Enes b. Mâlik, naklettiği bir hadisi Resûlullah'tan bizzat işitip işitmediği kendisine sorulduğunda kızmış, "Biz birbirimize yalan söylemezdik" demiştir. İmrân b. Husayn ise kesinlikle hadis uydurmadıklarını, fakat farkına varmadan bazı hatalara düştüklerini itiraf etmiştir. Hz. Ömer, rivayetlerine dair kendilerinden şahit istediği Ebû Mûsâ el-Eş'arî ile Übey b. Kâ'b'a, bu davranışıyla onları yalancılıkla itham etmediğini söylemiş, ancak Resûlullah'tan hadis nakletmenin zor bir iş olduğunu, insanların bu rivayetlere dayanarak yanlış bir harekette bulunmalarından endişe ettiği için bu yola başvurduğunu belirtme ihtiyacını duymuştur. Hz. Ali'nin râvilere yemin teklif etmesi de onları yalancı kabul ettiği için değil rivayetlerinde gevşek davranmalarına engel olmak içindir.

Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle başlayıp devam eden iç karışıklıklar, hadis râvilerinin daha dikkatli bir şekilde incelenmesini gerektirmiş ve o zamana kadar pek aranmayan isnad uygulamasını zorunlu hale getirmiştir. Böylece meselenin odak noktasını oluşturan isnadın ortaya çıkması ile cerh ve ta'dîl faaliyetleri belirginleşerek daha sistemli bir merhaleye ulaşmıştır.

Ashap devrinde görülen tenkitlerin sebebi genellikle unutkanlık, yanılma, hadisi iyi anlayamama veya iyi ezberleyememe gibi zekâ ve kabiliyet farklılığından doğan tabii hatalardır. Bununla birlikte bazı sahâbîlerin nâdiren de olsa "yalan" (kizb) kelimesini kullanarak birbirlerini tenkit ettikleri görülmektedir. Ancak konuyu öncelikle dil yönünden ele alan hadis âlimleri, yaygın olarak "yalancılık" anlamında kullanılan kizb kelimesinin "hata ve yanılma" mânasına da geldiğini tesbit etmişlerdir. Bâcî, Mecdüddin İbnü'l-Esîr, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Hacer el-Askalânî ve Bedreddin el-Aynî gibi âlimler bu kanaati paylaşmaktadırlar. Diğer taraftan İbn Abdülberr'in de belirttiği gibi ashap ve ulemâ arasında cereyan eden bu gibi sözler, kızgınlıkla söylenen sözler olarak da kabul edilebilir.

Hz. Peygamber'in vefatı ile başlayıp yaklaşık 150 (767) yılına kadar devam eden tâbiîn dönemi râvileri, rivayet ettikleri hadisleri iyi anlayan ve ezberleyen güvenilir ve doğru sözlü kimseler olduğu için aralarında tenkide uğrayanların sayısı azdır. Bununla birlikte içlerinde hatasından dolayı tenkit edilenler yanında Hâricî, Şiî ve Kaderî fırkalarının elebaşısı olan bid'atçılar da vardır. II. (VIII.) yüzyılın ortalarına kadar hayatta olan orta ve küçük yaşlı tâbiîler içinde zabt ve adâlet yönüyle de cerhedilmiş râvilerin sayısı giderek artmıştır. Ashabın tenkit metodunu örnek alan tâbiîn münekkitleri arasında Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, Urve b. Zübeyr, Süleyman b. Yesâr, Saîd b. Cübeyr, İbrâhim en-Nehaî, Hârice b. Zeyd b. Sâbit, Tâvûs b. Keysân, Şa'bî, Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir, Sâlim b. Abdullah b. Ömer, Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Şihâb ez-Zührî, Eyyûb es-Sahtiyânî, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Hişâm b. Urve ve A'meş'i (ö. 148/765) saymak mümkündür.

Tâbiîn devrinde de şifahî olarak yürütülen cerh ve ta'dîl faaliyetleri müstakil bir ilim halini alacak şekilde gelişmemekle beraber yaşanan çekişme ve kargaşa ortamı, bu neslin ağır bir tenkitçilik yükünü omuzlamasını gerektirmiştir. Bu dönemdeki tenkitçiliğin en önemli özelliği, Hz. Peygamber'in hadislerini siyasî ve itikadî amaçlarla kullanma girişimleri karşısında râvinin zabt yanında adâlet yönüyle de tenkide tâbi tutulmasıdır.

II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren başlayan tebeu't-tâbiîn devriyle hadis tenkitçiliği yeni bir safhaya girmiştir. Bu dönemde İslâm coğrafyasında değişik merkezlerde tenkitçilik ekolleri daha da belirginleşmiş, hadis rivayetiyle uğraşanlar çoğaldıkça tenkide uğrayanların sayısı da artmış ve pek çok münekkit hadisçi yetişmiştir. Bid'at, taassup, felsefe ve ilhâd* hareketlerinin yaygınlaşmasıyla hadis uydurmacılığı da artmıştır. Daha önceki devirle kıyaslanmayacak derecede yaygınlaşıp önem kazanan ilim yolculukları, münekkitlerin belli bir yörede kalmayıp bütün ilim merkezlerini dolaşarak sened ve râvi soruşturması yapmasına zemin hazırlamış, bu sebeple de dönemin münekkitleri belli bir bölgenin râvileri hakkında değil genel olarak bütün râviler hakkında kanaat belirtmişlerdir.

Tenkit faaliyetleri tebeu't-tâbiîn döneminde tedvîn edilmeye başlanmış ve ilk defa Basra'da Yahyâ b. Saîd el-Kattân cerh ve ta'dîl ile ilgili sözlerini yazılı olarak bir araya getirmiştir. Bu dönemde râvi tenkidiyle uğraşan âlimler arasında Kûfe'de Süfyân es-Sevrî, Vekî' b. Cerrâh, Basra'da Şu'be b. Haccâc ve Abdurrahman b. Mehdî, Horasan'da Abdullah b. Mübârek, Medine'de Mâlik b. Enes ve Süfyân b. Uyeyne, Dımaşk'ta Abdurrahman el-Evzâî ve Mısır'da Leys b. Sa'd'ın adları zikredilebilir. Bunlardan, kendilerini tenkitçiliğe adamış olan Yahyâ b. Saîd el-Kattân ile İbn Mehdî'nin tenkidine uğrayanların rivayetleri kesinlikle reddedilmiş, iyi kabul ettikleri de güvenilir ve makbul sayılmıştır.

Cerh ve ta'dîl faaliyetlerinin müstakil bir ilim olarak kabul edilmeye başlandığı tebeu't-tâbiîn dönemi 220 (835) civarında sona ermiş, bunu takip eden yıllarda İbn Sa'd ile (ö. 230/845) başlayan ve aynı yüzyılın son çeyreğine kadar devam eden zaman dilimi, mütehassıs eleman ve eser tasnifi bakımından bu ilmin altın çağı sayılmıştır. Bu dönemde Ahmed b. Hanbel ve Buhârî'nin temsil ettiği iki tabaka bu sahadaki gelişmelerin zirvesidir. Aynı devrede genellikle tarih, tabakat, ilel, ma'rifetü'r-ricâl ve suâlât gibi adlarla, önceki münekkitlerin tenkit ve

ictihadlarını da ihtiva edecek şekilde cerh ve ta‘dîl eserleri telif edilmiş, ayrıca cerh ve ta‘dîl ilminin genel kuralları ve kendine has lafızları teşekkül etmiştir. Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî ve Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere İbn Sa‘d, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, İshak b. Râhûye ve Amr b. Ali el-Fellâs gibi âlimler bu devrin ünlü münekkitlerindendir. Daha sonraki devrin önde gelen tenkitçileri arasında Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî (ö. 255/868), Buhârî, Zühlî, Ebû İshak el-Cûzcânî, Ebü’l-Hasan el-İclî, Müslim b. Haccâc, Ebû Zür‘a er-Râzî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Bakī b. Mahled, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Îsâ et-Tirmizî, Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī, İbrâhim el-Harbî, İbn Ebû Âsım, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Bekir el-Bezzâr, Sâlih Cezere, Ebû Bekir el-Firyâbî, Nesâî, Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî, İbnü’l-Cârûd, İbn Cerîr et-Taberî, İbn Huzeyme, Ebû Ca‘fer el-Ukaylî, İbn Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Hibbân, Taberânî, İbn Adî el-Cürcânî, Ebû Bekir Ahmed b. İbrâhim el-İsmâilî, Ebü’l-Feth el-Ezdî, Ebû Ahmed Hâkim el-Kebîr ve Dârekutnî (ö. 385/995) gibi münekkitler yer alır.

Cerh ve ta‘dîle dair orijinal çalışmalar IV. (X.) yüzyılın sonlarına doğru büyük ölçüde tamamlanmış, daha sonraki çalışmalar genellikle önceki eserler üzerinde cem‘ ve ihtisar şeklinde yürütülmüştür. Bunun en önemli sebebi hadis külliyatı tasnifinin sona ermesi, râvilerin durumlarının açıklığa kavuşmuş olmasıdır. Cerh ve ta‘dîl çalışmalarında daha çok taklit karakterinin hâkim olmaya başladığı V. (XI.) yüzyılda Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), İbn Ebü’l-Fevâris, Ebû Bekir el-Berkānî, Ebû Zer el-Herevî, Ebû Ya‘lâ el-Halîlî, Ebû Bekir el-Beyhakī, İbn Hazm, İbn Abdülber en-Nemerî, Hatîb el-Bağdâdî, Ebü’l-Velîd el-Bâcî, İbn Mâkûlâ diye tanınan Ali b. Hibetullah (ö. 475/1082) gibi münekkitler yetişmiştir. Daha sonraki devirlerin tanınmış münekkitleri arasında Kādî İyâz (ö. 544/1149), Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir, Ebû Tâhir es-Silefî, İbn Beşküvâl, Ebû Mûsâ el-Medînî, Ebû Bekir el-Hâzimî, İbnü’l-Kattân el-Mağribî, İbnü’s-Salâh, Münzirî, Takıyyüddin İbn Dakīku’l-Îd, Takıyyüddin İbn Teymiyye, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Zehebî, Zeynüddin el-Irâkī, İbn Hacer el-Askalânî, Bedreddin el-Aynî, Sehâvî ve Süyûtî (ö. 911/1505) sayılabilir. Bu münekkitler, ya Yahyâ b. Maîn ve İbn Ebû Hâtim er-Râzî gibi bütün râvileri veya Mâlik b. Enes ve Şu‘be b. Haccâc gibi râvilerin çoğunu, yahut da Şâfiî ve İbn Uyeyne gibi gerektiğinde bazı râvileri cerh ve ta‘dîle tâbi tutmuşlardır. Tenkit tarzı itibariyle bir kısmı ta‘dîlde aşırı temkin ve hassasiyet göstererek basit bir iki hatasından dolayı râviyi hemen cerhetme yolunu tutmuş, bazıları ılımlı hareket etmiş, bazıları da tenkitte oldukça gevşek davranmışlardır.

Cerh ve Ta‘dîl Konuları. A) Münekkit Açısından. Hadis âlimleri, cerh ve ta‘dîl ile uğraşacak münekkitlerin bilgili, doğru sözlü, tarafsız, iyi niyetli, cerh ve ta‘dîl sebepleriyle cerh ve ta‘dîl lafızlarının anlamını bilen, takvâ sahibi kimseler olmasını şart koşmuşlardır. Bu temel şartlar yanında tenkitte ölçülü ve ılımlı olmayı, râvinin cerhiyle birlikte varsa iyi yönlerini de belirtmeyi ve gerektiğinde gereği kadar cerhetmeyi tenkitçiliğin âdâbından saymışlardır. Güvenilir olmayan bir münekkidin âdil bir râviyi cerhedemeyeceği, âdil ve dikkatli olmayanın cerh ve ta‘dîlinin kabul edilemeyeceği, hangi sebeple olursa olsun tutuculuktan, kin, öfke ve rekabet duygusundan kaynaklanan tenkitlerin geçerli sayılamayacağı belirtilmiştir. Ali b. Medînî, bu konunun dini ilgilendiren çok önemli bir mesele olduğunu ifade ederek kendi babasının, Ebû Dâvûd ise oğlunun hadis rivayetinde zayıf olduğunu söylemekten çekinmemiş, Zeyd b. Ebû Üneyse de kardeşi Yahyâ’yı yalancı diye cerhetmek suretiyle en güzel tarafsızlık

örneğini vermiştir. Münekkidin ayrıca diğer münekkitlerin özel olarak kullandıkları tenkit lafızlarını iyi bilmesi, böylece cerh amacıyla söylenmemiş bir ifadeyi cerh mânasında anlama hatasına düşmemesi gerekir. Tenkitçilerin tenkit lafızları üzerindeki ihtisasının iyi araştırılması gerektiğini belirten Tâceddin es-Sübkî, cerh ve ta‘dîl lafızlarının ifade ettiği mânaları, özellikle örflere göre anlamı değişen, bazan övgü bazan da yergi ifade eden lafızları iyi bilmenin ancak ilimle bütünleşmiş kimselerin erişebileceği zor bir sanat olduğunu söylemiştir. Diğer taraftan münekkit râviyi uygun mertebeye yerleştirirken aşırılığa kaçmamalıdır. Dinî açıdan cerhine ihtiyaç bulunmayanları cerhetmek veya râvinin kusurlarını gereğinden fazla sayıp dökmek, hatta sadece bir kusuru ile cerhi mümkün ve yeterli iken daha başka kusurlarını ortaya çıkarmak gibi davranışlarla İslâmî tenkit zihniyetine ve ahlâka aykırı davranmamalıdır. Bundan dolayı Şâfiî, Buhârî ve Ebû Hâtim er-Râzî gibi münekkitler tenkitlerinde kırıcı olmamaya özen göstermişlerdir. Münekkitlerin söz konusu hatalara düşebilecekleri dikkate alınarak cerh ve ta‘dîllerin kabulünde temkinli davranılmalıdır. Münekkidin cerhini kabule engel bir sebep bulunabileceği düşüncesiyle bazı münekkitlerin sözüne dayanarak râvilerin hemen cerhedilmemesi ve konu üzerinde titizlikle durulması gerektiği belirtilmiştir. Ünlü bir bilgin veya önde gelen bir hadisçi olsa bile her cârihin her râvi hakkındaki sözü dikkate alınmamalıdır. Zira bir râviyi cerheden kimsenin bizzat kendisinin cerhedilmiş olması, tenkitlerinde aşırı müsamahakâr veya katı davranması, yahut tarafgirlik, taassup, kin, haset ve düşmanlık gibi sübjektif unsurlara yer vererek cerh sebebi sayılmayan davranışlarla râviyi tenkit etmesi mümkündür.

B) Râvi Açısından. Hadis ve fıkıh âlimleri, bir râvinin rivayetini kabul edebilmek için onun adâlet ve zabt sahibi olmasını şart koşmuşlardır. Adâlet râvinin Allah'ın emirlerine uyması, yasaklarından kaçınması, onur kırıcı davranışlardan uzak durması demektir. Âdil bir kimsenin, durumu bilinmeyen başka bir şahsın âdil olduğunu belirtmesi (tezkiye*) râvinin adâletini gösterir. Bu işi yapan kimseye müzekkî veya muaddil denir. Râvilerin adâleti genellikle tezkiye yoluyla tesbit edilir. Ancak hadis ve usul bilginleri, şehâdet ve rivayete bakış açılarına göre, tezkiye için gerekli müzekkî sayısının bir veya iki kişi olması gerektiği hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bazıları da bir râvinin hadisinin, cerh edilen râvilerin hadislerinin bulunmadığı Sahîh-i Buhârî veya Sahîh-i Müslim'de yer almasının o râvi için ta‘dîl anlamına geldiğini söylemişlerdir.

Zabt, râvinin işittiği bir hadisi -aradan uzun süre geçse de- her türlü değişiklikten koruyarak istendiği anda hatırlayıp rivayet edecek şekilde hâfızasında tutabilme yeteneğidir. Hadis âlimleri, râvinin dinen güvenilir olmasını başta gelen şart olarak ileri sürmüşler, ancak bunu yeterli görmeyerek dindarlıkları ile meşhur pek çok râvinin rivayetini ilmî bakımdan güvenilir olmadıkları gerekçesiyle kabul etmemişlerdir. Ebü'z-Zinâd, Medine'de hepsi de güvenilir olan yaklaşık 100 kişiye rastladığını, fakat rivayete ehil olmadıkları için hiçbirinden hadis almadığını söylemiştir. İmam Mâlik de Mescid-i Nebevî'de hadis rivayet eden yetmiş kişiyle karşılaştığını, her birinin kendisine hazine teslim edilecek kadar emin olduğunu, fakat rivayete ehil olmadıkları için hiçbirinden hadis almadığını belirtmiştir. İbnü'l-Mübârek, bir mecliste Abbâd b. Kesîr'den söz açıldığında dindarlığını över, fakat kendisinden hadis alınmamasını öğütlerdi.

Râvinin zabt sahibi olup olmadığı, rivayetlerinin sika* râvilerin rivayetleriyle mukayesesi veya râvinin denenmesiyle tesbit edilir. Abdurrahman b. Mehdî ve diğer bazı âlimler râvileri zabtlarına göre, hıfz ve itkan sahibi olanlar, bazan yanılsa da hadisleri genellikle sahih olanlar ve çoğu zaman yanılanlar şeklinde üç katagoriye ayırırlar. Râvilerin bu şekilde gruplandırılması, adâlet gibi zabtın da değişken bir nitelik olduğunu gösterir. Bu değişkenlik râviler arasında olabileceği gibi bir râvinin hayatının farklı devrelerinde bunama ve yaşlılık gibi sebeplere bağlı olarak da meydana gelebilir. Râvinin zabtının değişmesiyle rivayet ettiği hadisin sıhhat derecesi de değişmekte ve ona göre adlandırılmaktadır. Sehâvî, “hasen lizâtihî” olan hadisin râvilerindeki zabtın sahih hadis râvilerindeki zabttan eksik olduğunu, bundan başka arada bir fark bulunmadığını ifade etmiştir (ayrıca bk. ZABT).

C) Râvinin Kusurları. İbn Hacer, râvinin cerhine sebep olan kusurları beşi adâlet, beşi de zabt sıfatıyla ilgili olmak üzere on grupta toplamış ve bunları kusurun ehemmiyet derecesine göre sıralamıştır. Adâlet sıfatıyla ilgili kusurlardan olan yalancılık, râvinin uydurduğu bir hadisi Hz. Peygamber’e isnat etmesidir. Hadis rivayetinde kasıtlı olarak yalan söylemek râvinin adâletini yok eden en ağır cerh sebebidir. Yalancılığı tesbit edilen râvinin rivayeti bu suçtan tövbe etse bile bir daha kabul edilmez. Hz. Peygamber’e yalan isnat ettiği kesin şekilde bilinmemekle birlikte genel olarak yalancılıkla itham edilen râvinin rivayeti de terkedilir (bk. KİZB). Büyük günah işlemek veya küçük günah işlemekte ısrar etmek suretiyle Allah’ın emirlerine uymamak (fısk) ve yalancılığı mubah sayarak mezhebinin propagandasını yapacak şekilde bid‘atçı olmak râvinin adâlet sıfatıyla ilgili kusurlardandır. Râvinin şahsının veya halinin bilinmemesi de bir kusurdur (bk. CEHÂLET).

Zabt sıfatıyla ilgili kusurlardan biri râvinin çok yanılmasıdır (bk. GALAT). Münekkitler kasıtlı olmayan ve aşırılığa kaçmayan hataları hoş görüyle karşılamışlar, ancak hatada ısrar etmeyi hatadan daha büyük bir cerh sebebi sayarak böyle bir râvinin bütün rivayetlerinin geçersiz olduğunu ve artık hadisinin yazılamayacağını belirtmişlerdir. Rivayet ettiği kitapta yanlışlık olduğunu söyleyenlere hemen inanmak ve kendisine empoze edilen hadisi alıp yazmak (gaflet*), “tahdis” kurallarını bilmemekten dolayı farklı derece ve mertebedeki rivayetleri veya râvileri birbirine karıştırmak (vehim*) zabtın yetersiz olduğunu gösterir.

Zayıf bir râvinin sika râvilere veya sika bir râvinin kendisinden daha sika olan râvilerin rivayetlerine aykırı hadis nakletmesi (muhalefet*), sika olarak bilinen bir râvinin akıl ve hâfızasında meydana gelen bozukluk sebebiyle rivayetlerinde çok hataya düşmesi de (sûü’l-hıfz*) râvi için cerh sebebi sayılır.

D) Cerh ve Ta‘dîl Sebebinin Açıklanması. Râviler hakkındaki cerh ve ta‘dîller, gerekçelerinin açıklanıp açıklanmaması bakımından ikiye ayrılır. Ehli tarafından yapılan ve geçerli sebeplere dayanan cerh ve ta‘dîllerin kabulünde ihtilâf yoktur. Gerekçeleri açıklanmayan, “müphem cerh ve ta‘dîl” diye adlandırılan tenkitlerin kabul edilip edilmeyeceği konusunda ise şu görüşler ileri sürülmüştür: 1. İslâm âlimlerinin çoğuna göre, gerekli şartları taşıyan münekkidin gerekçesini belirtmediği ta‘dîl makbul olmakla beraber böyle bir cerh makbul değildir. Buna göre râvinin adâletini gösteren sebepleri teker teker saymak zor olduğundan mücmel ta‘dîlin kabul edilmesi

gerekir. Halbuki cerh için bir tek sebep söylemek kolay ve yeterlidir. Ayrıca cerh sebebi sayılabilecek davranışlar konusunda münekkitlerin aynı fikirde olmayıp bazılarınca cerh sebebi kabul edilen bir davranışın diğerlerince cerh sebebi sayılmaması, cerhin gerekçesini açıklama zaruretini ortaya çıkarmaktadır. 2. Yaygın görüşün aksine ta'dîl sebebini açıklamak gerekir, cerh sebebinin açıklanması gerekli değildir. Çünkü genellikle dış durumuna bakılarak ta'dîl edilen râvide ta'dîl sebebinin yapmacık davranışlara dayanması ihtimalinden dolayı ta'dîl gerekçesinin açıklanmasına ihtiyaç vardır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî bu görüştedir. 3. Münekkidin aslında cerh veya ta'dîli gerektirmeyen bir sebebe dayanarak râviyi cerh veya ta'dîl etmesi mümkün olduğu için hem cerhin hem de ta'dîlin gerekçesi açıklanmalıdır. Hatîb el-Bağdâdî ve usulcüler bu görüşü kabul etmişlerdir. 4. Cerh ve ta'dîl sebeplerini iyi bilen, basîretli, itikadı sağlam bir münekkidin cerh ve ta'dîlin gerekçesini açıklaması şart değildir. Hatîb el-Bağdâdî, Bâkıllânî, Zeynüddin el-Irâkī ve Ömer b. Raslân el-Bulkīnî gibi âlimler bu görüşü benimsemişlerdir.

E) Cerh ve Ta'dîlin Teâruzu. Bir râvi hakkında bağdaştırılamayacak tarzda hem cerh hem de ta'dîl bulunabilir. Böyle bir durum (teâruz*), ya aynı münekkidin veya ayrı münekkitlerin tenkitlerinden kaynaklanabilir. Aynı münekkidin tenkitlerinde teâruz olması halinde ictihadında değişiklik söz konusu olduğu için sonraki tenkidine göre hüküm verilir. Farklı münekkitlerin bir râvi hakkındaki tenkitlerinde teâruz varsa yaygın görüşe göre ta'dîl edenler sayıca çok olsa bile gerekçesi açıklanan cerh, gerekçesi belirtilmeyen ta'dîle tercih edilir. Ta'dîl edenlerin cerhedenlerden fazla olması halinde muaddillerin çokluğu ta'dîlin doğruluğunu, cârihlerin azlığı ise cerhin zayıflığını göstereceği için ta'dîlin tercih edileceğini söyleyenler de olmuştur. Bazıları da teâruz halindeki cerh ve ta'dîlden hangisinin tercih edileceğinin tercihe imkân veren bir sebeple anlaşılabileceğini ileri sürmüşlerdir.

Öte yandan bir muhaddisin rivayet ettiği hadisle amel edip fetva vermesi, o hadisin sahih, râvilerinin de âdil olduğunu göstermeyeceği gibi amel ve fetvasının rivayetine aykırı olması da söz konusu hadisin sahih ve râvilerinin âdil olmadığı anlamına gelmez. Çünkü muhaddisin bir hadisle amel edip fetva vermesi ihtiyat için olabileceği gibi rivayetine uygun düşen icmâ ve kıyas gibi başka bir delile veya tergīb ve terhîb*e dair hadislerle ameli câiz görmesine dayanabilir. Râvinin, kendi rivayetiyle amel etmeyip fetva vermemesi de teâruz veya nesih gibi amele mâni bir halin, yahut naklettiği habere aykırı olan başka bir haberin bulunması gibi bir durumdan kaynaklanabilir.

Râvilerin rivayet ettikleri hadisleri unutkanlık, yanılma veya yalanlama gibi sebeplerle inkâr ettikleri de olmuştur. Hocanın talebesine yaptığı rivayeti inkâr etmesi demek olan bu durumun râvinin adâletini etkileyip etkilemeyeceği tartışılmıştır. Hoca ve talebenin her ikisinin de sika olması şartıyla hoca rivayetini kesin bir dille inkâr ederse iki kesin ifade çatışmış olur. Bu durumda asıl olan hocanın sözü dikkate alınarak fer' konumundaki râvinin rivayeti terkedilir. Ancak bu durum râvinin cerhini ve diğer rivayetlerinin reddini gerektirmez.

Cerh ve Ta'dîl Lafızları. Münekkitler, cerh ve ta'dîl ilminin kurallarına göre tenkit ettikleri kimselerin rivayetlerinin kabulünü veya reddini gerektiren ictihadî hükümleri ifade etmek üzere bazı tabirler kullanmışlardır. Bilindiği kadarıyla bu tabirleri ilk defa derleyen ve ifade ettikleri

hükümlere göre sınıflandıran müellif İbn Ebû Hâtim er-Râzî'dir. Onun tasnifi daha sonraki müelliflerin taksimine de esas teşkil etmiş, Hatîb el-Bağdâdî, İbnü's-Salâh ve Nevevî gibi muhaddisler bu tasnifi olduğu gibi alırken Zehebî, Zeynüddin el-Irâkī, İbn Hacer el-Askalânî, Sehâvî ve Süyûtî bu lafızları daha ayrıntılı bir şekilde tasnif etmişlerdir. Bunların içinde en ayrıntılı tasnif Sehâvî, Süyûtî ve Sindî'nin İbn Hacer'i esas alarak yaptıkları aşağıdaki taksimdir:

A) Ta'dîl Lafızları. Birinci mertebe. "Evseku'n-nâs" (insanların en güveniliridir), "esbetü'n-nâs" (insanların en sağlamıdır), "ileyhi'l-müntehâ fi't-tesebbüt" (sağlamlığın zirvesindedir), "lâ ahade esbete minh" (ondan daha sağlamı yoktur), "men mislü fülân" (onun gibisi var mı?), "fülânün lâ yüs'elü anh" (falan râvi nasıldır diye sorulmaz), "lâ a'rifü lehû nazîran fi'd-dünyâ" (dünyada bir benzerini tanımıyorum), "fülânün asdeku men edrektü mine'l-beşer" (falanca, insanlar içinde karşılaştığım en doğru sözlü râvidir).

İkinci mertebe. "Sikatün sikatün" (çok güvenilirdir), "sikatün sebtün" (güvenilir ve sağlamdır), "sikatün hüccetün" (kendisi güvenilir, hadisi delildir), "sikatün hâfizun" (sağlam bir hadis hâfızıdır), "sebtün hüccetün" (sağlamdır ve hadisi delildir), "sikatün mutkınün" (güvenilir ve sağlamdır), "sikatün me'mûnün", "sebtün hüccetün", "sâhibü hadîsin" (çok güvenilir, sağlam ve rivayeti delil olarak kullanılan bir hadisçidir) gibi râvinin tam anlamıyla sağlam ve güvenilirliğini gösteren aynı veya farklı ta'dîl lafızlarının tekrar edilmesi İbn Hacer'e göre ikinci, Zehebî'ye göre birinci derece ta'dîl ifadeleridir.

Üçüncü mertebe. "Sikatün", "sebtün", "keennehû mushafün" (mushaf gibi sağlamdır), "hüccetün", "mutkınün", "adlün hâfizun", "adlün zâbitün", "imâmün" (hadiste liderdir), "mîzânün" (hadisin sağlamlığını terazi gibi tartar), "kabbânün" (hadisin sıhhatini kantar gibi tartar), "cihbizün" (hadis uzmanıdır), "fârisü'l-hadîs" (hadiste mâhirdir) gibi râvinin adâlet ve zabtının tam olduğunu gösteren lafızlardır.

Dördüncü mertebe. "Sadûkun" (doğru sözlüdür), "lâ be'se bih" veya "leyse bihî be's" (zararı yok), "hıyârun" (çok iyi bir insandır), "hıyârü'l-halk", "hayyirun" (çok iyi bir insandır). Râvinin tam anlamıyla zabt sahibi olmadığını gösteren bu lafızlar Zehebî ve Irâkī'nin sıralamasında üçüncü, Sehâvî'ninkinde ise beşinci mertebede yer alır.

Beşinci mertebe. "Mahallühû es-sıdk" (böylesine sâdık denebilir), "şeyhun" (rivayeti terkedilmez, fakat tek başına da delil olmaz), "ile's-sıdkı mâ hüve" (hadisi sıhhatten uzak değildir), "ceyyidü'l-hadîs" (hadisi sahih hadise yakındır), "mukāribü'l-hadîs" veya "mukārebü'l-hadîs" (hadisi şâz ve münker değildir), "sadûkun lehû evhâm" (yanlışları çok bir sadûktur), "sadûkun yehimü" (yanılır bir sadûktur), "vasatun" veya "şeyhun vasatun" (orta halli bir râvidir).

Altıncı mertebe. "Sâlihu'l-hadîs" (hadisi delil olarak kullanılabilir), "sadûkun inşâallah" (doğru sözlü olduğunu sanırım), "ercû ennehû lâ be'se bih" (umarım ki bir zararı yok), "mâ a'lemü bihî be'sen" (bir sakıncası olduğunu bilmiyorum), "leyse bi-baîdin mine's-savâb" (hadisi sahih olmaktan uzak değildir), "suveylihun" (hadisi delil olabilir), "makbûlün" (hadisi kabul

edilebilir), “yurvâ hadîsüh” (hadisi rivayet edilebilir), “yüktebü hadîsüh” (hadisi i‘tibar* için yazılabilir), “yu‘teberu bih” (hadisi i‘tibar için alınabilir) gibi en hafif cerh lafızlarına yakın ta‘dîl ifadeleridir.

Bu tasnifte beşinci ve altıncı mertebedeki ta‘dîl lafızlarını Zehebî ve Irâkī dördüncü mertebede, Sehâvî ise altıncı mertebede birleştirmişlerdir.

Sehâvî ta‘dîl mertebelerinin hükmünü şöyle açıklamıştır: “İlk dört mertebedeki lafızlarla ta‘dîl edilen râvilerin hadisleri delildir. Beşinci mertebede yer alan, râvinin zabtına işaret etmeyen lafızlarla ta‘dîl edilenlerin rivayetleri tek başına delil olamaz; hadisleri i‘tibar için yazılabilir. Haklarında altıncı mertebedeki ta‘dîl lafızları kullanılan râvilerin hükmü beşinci mertebenin de altındadır, bazılarının hadisi i‘tibar için yazılabilir”. Ahmed Muhammed Şâkir de bu lafızları başka bir açıdan değerlendirmiş, ilk üç mertebedeki lafızlarla ta‘dîl edilen râvilerin hadislerinin birinci derecede sahih olup çoğunun Sahîhayn’da bulunduğunu, dördüncü mertebedeki lafızlarla ta‘dîl edilen râvilere ait hadislerin Tirmizî’nin “hasen” dediği ikinci derecede sahih olduğunu, beşinci ve altıncı mertebe lafızlarıyla ta‘dîl edilenlerin hadislerinin başka tariklerden takviye edilmedikçe merdud sayıldığını, fakat başka tariklerden desteklenirse “hasen li-gayrihî” derecesine yükseleceğini söylemiştir.

B) Cerh Lafızları. Birinci mertebe. “Fîhi makālün” (hakkında söz edilmiştir), “fîhi da‘fün” (biraz zayıftır), “fî hadîsihî da‘fün” (hadisinde zayıflık vardır), “ta‘rifü ve tünkiru” (bir bakarsın ma‘ruf, bir bakarsın münker hadis rivayet eder), “leyse bizâke’l-kaviy” (pek kuvvetli değildir) veya “leyse bi’l-metîn” yahut “leyse bi’l-kaviy” (kuvvetli değildir), “leyse bi-hüccetin” (hadisi delil olmaz), “leyse bi-umdetin” (hadisine güvenilmez), “leyse bi’l-mardiy” (hadisleri hoş değil), “fîhi hulfün” (güvenilirliğinde ihtilâf vardır), “taanû fîh” veya “tekellemû fîh” (hakkında tenkit vardır), “leyse bi-me’mûnin” (güvenilir değildir), “li’d-da‘fi mâ hüve” (zayıflıktan uzak değildir), “seyyiü’l-hıfz” (hâfızası iyi değildir), “leyse yahmedûnehû” (onu övmüyorlar), “leyse bi’l-hâfiz” (hadis hâfızı değildir), “fî hadîsihî şey’ün” (hadisinde hafif bir kusur vardır), “fîhi cehâletün” (kendisinde meçhullük vardır), “fîhi ednâ makālün” (hakkında hafif bir cerh vardır), “gayruhû evseku minh” (başkaları ondan daha güvenilirdir), “mechûlün” (bilinmeyen bir râvidir), “lâ edrî mâ hüve” (kim olduğunu bilmiyorum). “Leyse min ibili’l-kabbâb”, “leyse min cimâli’l-mehâmil” veya “leyse min cemmâzâti’l-mehâmil” (pek sağlam ve güvenilir değildir) ifadeleriyle “fîhi nazarun” (durumu şüphelidir) ve “seketû anh” (münekkitler hakkında herhangi bir şey söylememiştir) lafızları, ayrıca “leyyinü’l-hadîs” veya “fîhi lîn” (hadisinde gevşeklik vardır) tabirleri en hafif cerh ifadeleridir. Ancak Buhârî “fîhi nazar” ve “seketû anh” lafızlarını hadisleri terkedilen kimseler hakkında kullanır. Dârekutnî ise “leyyinü’l-hadîs” ve “fîhi lîn” tabirleriyle râvinin adâletini yok etmeyecek çok hafif bir cerhi kasteder.

İkinci mertebe. “Fülânün daîfün” (falan râvi zayıftır), “da‘‘afûhü” (münekkitler onun zayıf olduğunu söylemişlerdir), “hadîsuhû münkerun” (hadisi münkerdir), “lehû mâ yünkeru” veya “lehû menâkîru” (münker bazı hadisleri vardır), “muztaribü’l-hadîs” (hadislerinde dengesizlik vardır), “vâhin” (zayıf bir râvidir), “lâ yuhteccü bih” (hadisi delil olmaz).

Üçüncü mertebe. “Rudde hadîsüh”, “merdûdü’l-hadîs”, “reddû hadîseh”, “tarahû hadiseh”, “muttarahu’l-hadîs” veya “matrûhu’l-hadîs” (hadisini terkettiler), “irmi bih” (kaldır at), “lâ şey’e” veya “leyse bi-şey’in” (hiçbir şey değil), “la yüsâvî felsen” (bir para etmez), “lâ yüsâvî felseyn” (iki para etmez), “lâ yüsâvî nevâten” (bir çekirdek etmez), “lâ yüsâvî ba‘raten” (bir tezek bile etmez), “tâlifün” (helâk olmuştur), “vâhin bi-merre” (büsbütün zayıftır), “lâ yüktebü hadîsüh” (hadisi hiçbir şekilde yazılmaz), “lâ tahillü’r-rivâyetü anh” (ondan hadis almak helâl değildir), “lâ tahillü kitâbetü hadîsih” (ondan hadis yazmak helâl değildir) lafızları ve ayrıca Buhârî’ye göre “münkerü’l-hadîs” lafzı üçüncü derecede cerh ifade eder.

Dördüncü mertebe. “Müttehemün bi’l-kizb” (yalancılıkla itham edilmiştir), “müttehemün bi’l-vaz‘” (hadis uydurmakla itham edilmiştir), “yesriku’l-hadîs” (bir hocadan almadığı hadisi ondan almış gibi rivayet eder), “hâlikün”, “sâkitün” veya “zâhibü’l-hadîs” (hadisi terkedilmiştir), “terekûhü” veya “metrûkü’l-hadîs” (hadisi terkedilmiştir), “mücmaun alâ terkih” (ittifakla terkedilmiştir), “mûdin” (helâk olmuştur), “hüve alâ yedey adl” (mahvolmuştur), “gayru sikatin velâ me’mûnin” veya “leyse bi-sikatin” (güvenilir değildir), “lâ yu‘teberu bih” veya “lâ yu‘teberu bi-hadîsih” (hadisi i‘tibar için bile yazılmaz) ve -Buhârî’ye göre- “fîhi nazar” (durumu şüphelidir), “seketû anh” (hakkında herhangi bir şey söylenmemiştir).

Beşinci mertebe. “Kezzâb”, “vazzâ‘”, “deccâl” veya “effâk” (yalancı ve iftiracıdır), “yekzibü” (yalan söyler), “yüsebbicü’l-hadîs”, “yedau’l-hadîs”, “yahteliku’l-hadîs” veya “yefteilü’l-hadîs” (hadis uydurur), “vadaa hadîsen” (bir hadis uydurmuştur), “yezrifü fi’l-hadîs” veya “yezîdü fi’r-rakm” (hadise ilâvede bulunur), “lehû belâyâ” (baş belâsı rivayetleri vardır).

Altıncı mertebe. “Ekzebü’n-nâs” (insanların en yalancısıdır), “ileyhi’l-müntehâ fi’l-vaz‘” (uydurmacılığın zirvesindedir), “rüknün min erkâni’l-kezib” (yalancılığın elebaşısıdır), “menbau’l-kizb” veya “ma‘dinü’l-kizb” (yalan kaynağıdır), “fülânün mimmen yudrabü’l-meselü bi-kizbih” (yalancılığı darbımesel olmuştur), “cirâbü’l-kizb” (yalan torbasıdır), “cebelün fi’l-kizb” veya “kezzâbün cebelün” (büyük yalancıdır). Bu altı cerh mertebesinin son dördünde bulunan lafızlarla cerhedilen râvilerden hiçbirinin hadisi delil değeri taşımayacağı gibi i‘tibar ve istişhâd için de kullanılamaz. İlk iki mertebe lafızlarıyla tenkit edilen râvilerin hadisleri ise i‘tibar için kullanılabilir.

Râvilerin tenkidinde kullanılan yukarıdaki ifadeler dışında münekkitler bazan ağız, baş, el ve yüz hareketleriyle râviler hakkındaki hoşnutsuzluklarını belirtmişler, bazan da “ittekı hayyâte Selmin lâ-telseüke” (Selm’in yılanlarından sakın, seni ısırmasınlar), “hâtıbü leyl” (gece oduncusu), “hammâletü’l-hatab” (odun hamalı), “lehû evâbid” veya “lehû tâmmât” (baş belâsı, felâket rivayetleri vardır), “tayrün taree aleynâ” (tepemizde bir kuş belirdi), “feslün” (rezil, alçak), “fî dâri fülânin şecerün yahmilü’l-hadîs” (falancanın evinde hadis ağacı var), “mâ eşbehe hadîsuhû bi-siyâbi Nîsâbûr” (hadisi ne kadar da Nîsâbûr elbisesine benziyor) gibi ağır cerhten kinaye ifadeler de kullanmışlardır.

Bazı münekkitler cerh ve ta'dîl lafızlarının bir kısmına genel kullanışın dışına çıkarak özel anlam vermişlerdir. Meselâ İbn Maîn, "leyse bi-şey'in" tabirini zayıf râviler hakkında kullandığı gibi bazan da rivayeti az olanlar hakkında kullanmıştır. "Leyse bihî be's" ve "lâ be'se bih" lafızları âlimlerin çoğunluğuna göre orta derecede ta'dîl ifade ederken İbn Maîn ve Nesâî'ye göre râvinin sika olduğunu gösterir. Buhârî "seketû anh", "fîhi nazar" ve "münkerü'l-hadîs" tabirlerini yalancı ve hadis uyduranlar hakkında "hadisi terkedilir" anlamında, Müslim de "üktüb anh" ifadesini sika râviler için kullanmıştır. Dârekutnî ise "leyyinü'l-hadîs" ve "fîhi lîn" lafızları ile, râvinin adâletini yok etmeyen ve rivayetinin terkini gerektirmeyen hafif bir cerh kasteder.

Cerh ve Ta'dîl Literatürü. Hadis tedvîni Hz. Peygamber'in hayatında başlamakla beraber cerh ve ta'dîl ile ilgili eserlerin telifi II. (VIII.) yüzyılın sonlarına kadar gecikmiştir. Bunun en önemli sebebi, konu ve malzeme yönünden henüz berraklaşmayan tenkitçiliğin sözlü olarak yürütülmesidir. Başlangıçta talebelerin hocalarından, râvi ve rivayetiyle ilgili olarak duydukları ve rivayetlerin kenarına yazdıkları notlarla tamamlama ve düzeltme şeklindeki bilgiler, genel olarak hadis ilminin olduğu gibi cerh ve ta'dîl ilminin de ilk yazılı kaynaklarıdır. Daha çok hocalardan nakledilegelen bu bilgiler talebeler tarafından hocaları adına tedvîn edilmiştir.

Zehebî'nin verdiği bilgiye göre cerh ve ta'dîl konusunda ilk eser yazan Yahyâ b. Saîd el-Kattân olmakla birlikte bu ilmin günümüze ulaşabilen ilk örnekleri, hadis tasnifinin olduğu gibi cerh ve ta'dîlin de altın çağı sayılan III. (IX.) yüzyılda kaleme alınmıştır. II. (VIII.) yüzyılın sonlarıyla III. (IX.) yüzyılın başlarında müsnedler, câmi'ler ve sünenlerin yanında cerh ve ta'dîle, tarihe dair eserler yazılarak "sütun gibi sağlam râvilerle fesleğen otu gibi gevşek ve zayıf râvilerin" durumları açıklanmıştır (Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 1). Cerh ve ta'dîle dair eserler büyük ölçüde III. (IX.) yüzyılda kaleme alınmakla beraber bu ilmin kuralları müstakil olarak çok daha sonra tedvîn edilmiştir. Elde mevcut ilk hadis usulü kitabı olarak bilinen Râmhürmüzî'nin (ö. 360/970-71) el-Muhaddisü'l-fâsıl adlı eseri bile IV. (X.) yüzyıl ortalarında yazılmasına rağmen müstakil bir hadis ilmi olarak cerh ve ta'dîle yer vermemiştir. Tesbitlere göre bu ilmi ayrı bir bölüm halinde ele alıp kısaca tanıtan ilk müellif Hâkim en-Nîsâbûrî'dir. Daha sonra usule dair eser yazanlar cerh ve ta'dîl ilmine gereken önemi vermişlerdir. Bununla birlikte bu ilme ait müstakil usul eserlerinin yeterli sayıda olduğu da söylenemez. Bilindiği kadarıyla konu hakkında müstakil olarak yazılan ilk usul kitabı, Tâceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1369-70) Kāʿide fi'l-cerh ve't-taʿdîl adlı küçük risâlesidir. Aynı müellifin Tabakātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ adlı kitabının II. cildinde de yer alan bu risâle, Abdülfettâh Ebû Gudde'nin tahkiki ve açıklamalarıyla neşredilmiştir (Beyrut 1388/1968, 1400/1980; Kahire 1398/1978).

Dar muhtevasına rağmen bu alanda önemli bir ihtiyacı karşılayan eserlerden biri, Hindistanlı âlim Muhammed Abdülhay el-Leknevî'nin (ö. 1304/1886-87) cerh ve ta'dîlin çeşitli meselelerini ele alan er-Refʿ ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-taʿdîl adlı kitabıdır. Eser yine Ebû Gudde'nin tahkiki, açıklamaları ve üçüncü baskısından (Beyrut 1987) itibaren yaptığı ilâvelerle yayımlanmıştır. Cemâleddin el-Kāsımî'nin de (ö. 1914) bid'atçılardan rivayeti konu alan el-Cerh ve't-taʿdîl adlı küçük bir risâlesi vardır (Beyrut 1985; Kahire, ts.). İlk bakışta cerh ve ta'dîl ilmine dair müstakil bir eser sanılsa da aslında bir hadis usulü kitabı niteliği taşıyan Nûreddin Itr'ın Menhecü'n-nakd fî ʿulûmi'l-hadîs adlı eseri (Dımaşk 1985) bu alanda bir özellik

taşımamakta, sadece bu ilmin bazı konularını özet halinde ihtiva etmektedir. Muhammed Mustafa el-A‘zamî, genel olarak hadis tenkit metodunu ele aldığı Menhecü’n-nakd ʿinde’l-muhaddisîn adlı eserinde (Riyad 1982) cerh ve ta‘dîl konularına fazla temas etmemiş, tarih tenkitçiliği metotlarına kıyasla genel hadis tenkitçiliği üzerinde durmuş ve şarkiyatçıların bu husustaki iddialarını cevaplandırmıştır. Muhammed Ziyâürrahman el-A‘zamî’nin de ders kitabı niteliğinde Dirâsât fi’l-cerh ve’t-taʿdîl adlı bir eseri mevcuttur (Naris 1403/1983).

Ahmed Naim’in Tecrîd Tercemesi’ne yazdığı hadis usulü ile ilgili mukaddimede cerh ve ta‘dîl ilminin meseleleri hakkında verdiği bilgiler, bu alanda Türkçe’de yapılan ilk çalışma olarak emsallerinden geri kalmayacak niteliktedir.

Kāsım Ali Sa‘d, Mebâhis fî ʿilmi’l-cerh ve’t-taʿdîl adlı eserinde (Beyrut 1988) bu ilmin öneminden, lafızlarından, münekkidde bulunması gereken şartlardan ve râvi tenkidiyle uğraşan münekkitlerden bahsetmiştir.

Cerh ve ta‘dîl lafızlarıyla ilgili müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Bunlardan biri, Yûsuf Muhammed Sıddîk’ın 103 cerh ve ta‘dîl lafzını açıkladığı eş-Şerh ve’t-taʿlîl li-elfâzi’l-cerh ve’t-taʿdîl adlı eseridir (Küveyt 1990). Bir başka çalışma da Sa‘dî Hâşimî’nin, nâdir kullanılan altmış dört cerh lafzını tesbit edip açıkladığı Şerhu elfâzi’t-tecrîhi’n-nâdire ev kalîleti’l-istiʿmâl adını taşıyan kitabıdır (Mekke, ts.).

Cerh ve ta‘dîl ilmi akademik çalışmalara da konu olmuştur. Bunlardan biri, el-Cerh ve’t-taʿdîl li’r-ruvâti ʿinde’l-muhaddisîn adıyla 1974 yılında Kahire Üniversitesi’nde Muhammed İsmâil en-Nedvî tarafından mastır tezi olarak hazırlanmıştır. Bir başka mastır çalışmasını da Ebû Lübâbe Hüseyin yapmış ve el-Cerh ve’t-taʿdîl adıyla bastırmıştır (Riyad 1979). Yine bir mastır tezi olarak 1975 yılında Fâruk Hamâde tarafından kaleme alınan el-Menhecü’l-İslâmî fi’l-cerh ve’t-taʿdîl adlı eser de neşredilmiştir (Ribât 1989). Bu sahada Emin Âşıkkutlu da bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.).

Cerh ve ta‘dîl ilminin pratiklerini ihtiva eden eserler, usul eserlerinin aksine oldukça erken bir dönemde telif edilmeye başlanmıştır. Bu konuda yazılan kitapları üç gruba ayırmak mümkündür.

A) Yalnız Zayıf Râvileri İhtiva Eden Eserler. Genellikle “Kitâbü’d-Duʿafâʾ” veya “Kitâbü’d-Duʿafâʾ ve’l-metrûkîn” adını taşıyan bu eserlerin büyük bir kısmı günümüze ya hiç ulaşmamış veya eksik olarak gelmiştir (bk. DUAFÂ ve METRÛKÎN).

B) Yalnız Sika Râvileri İhtiva Eden Eserler. Umumiyetle “Kitâbü’s-Sikāt” adı verilen bu tür eserlerden günümüze gelenlerin bazıları şunlardır: 1. Kitâbü’s-Sikāt. Ebü’l-Hasan Ahmed b. Abdullah el-İclî’nin tabakalara göre yazdığı bu eseri Nûreddin el-Heysemî alfabetik olarak tertip etmiştir. İclî 2116 râviyi çok defa tek kelimelik ifadelerle ta‘dîl etmiştir. Eser Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî’nin tahkikiyle yayımlanmıştır (Beyrut 1405/1984). 2. es-Sikāt*. İbn Hibbân tarafından tabaka esasına göre düzenlenen eserde alfabetik olarak tâbiîn, tebeu’t-tâbiîn ve diğer tabakaların muhaddisleri ele alınır. Eser dokuz cilt halinde basılmıştır (Haydarâbâd 1973-1983). İbn Hibbân’ın yalnız meşhur sika râvileri ihtiva eden Meşâhîru ʿulemâʾi’l-emsâr adlı

diğer eseri ise önce tabakalara, sonra da Hicaz, Irak, Şam, Mısır, Yemen ve Horasan olmak üzere bölge esasına göre tertip edilmiştir. Ashap, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesillerinin meşhurlarına dair olan eser Merzûk Ali İbrâhim'in tahkikiyle neşredilmiştir (Beyrut 1987). 3. Târîhu esmâˀi's-sikāt. İbn Şâhin'in bu alfabetik eserinde 1569 râvi kısa ifadelerle ta'dîl edilmiştir. Kitap Abdülmu'tî Emîn Kal'acî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1406/1986).

C) Zayıf ve Sika Râvileri Birlikte İhtiva Eden Eserler. Bu eserlerin belli başlıları şunlardır: 1. et-Tabakātü'l-kübrâ*. İbn Sa'd'ın bu eseri günümüze ulaşan en eski tabakat kitabıdır. Eserin ilk iki cildi Hz. Peygamber'in hayatına, III. cildi Bedir Gazvesi'ne katılanlara ayrılmış, diğer ciltlerde sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin biyografileri ağırlıklı olmak üzere İbn Sa'd'ın devrine kadar gelen âlimler ele alınmıştır. Eser fihristiyle birlikte dokuz cilt halinde basılmıştır (Beyrut 1388/1968). 2. Kitâbü't-Târîh. Yahyâ b. Maîn tarafından yazılan eseri, râvisi Dûrî tabaka esasına, sahâbeden sonra da ayrıca şehirlere göre düzenlemiştir. Müellifin cerh ve ta'dîlle ilgili sözlerini ihtiva eden eser, Ahmed Muhammed Nûrseyf tarafından tahkik edilerek alfabetik sıraya konmuş ve dört cilt halinde yayımlanmıştır (Mekke 1399/1979). İbn Maîn'in, çoğu soru-cevap şeklindeki Maˁrifetü'r-ricâl adlı eseri ise eksik olarak günümüze ulaşmış ve iki cüz halinde yayımlanmıştır (Dımaşk 1985). İbn Maîn bazı cerh ve ta'dîl lafızlarına özel mânalar vermiştir. 3. Kitâbü'l-ˁİlel* ve maˁrifeti'r-ricâl. Ahmed b. Hanbel'in, hadis râvilerinin hayatına dair çeşitli bilgiler verdikten sonra onları cerh ve ta'dîl ettiği bu eseri Talat Koçyiğit ve İsmail Cerrahoğlu tarafından iki cilt halinde (I, Ankara 1963; II, İstanbul 1987), Vasiyyullah b. Muhammed Abbas tarafından da dört cilt halinde (Beyrut-Riyad 1408/1988) yayımlanmıştır. 4. et-Târîhu'l-kebîr*. Buhârî bu eserinde 13.000'e yakın râviyi isimlerinin ve baba adlarının ilk harfine göre sıralamış, haklarında kısa bilgiler verdikten sonra kendine has tenkit üslûbu ile cerh ve ta'dîl etmiştir. Eser dört büyük cilt (sekiz cüz) halinde basılmıştır (Haydarâbâd 1361-1364). 5. el-Cerh ve't-taˁdîl*. En muhtevalı cerh ve ta'dîl kitabı olan İbn Ebû Hâtim er-Râzî'nin bu eseri de basılmıştır (Haydarâbâd 1941-1953).

Umumi mahiyetteki cerh ve ta'dîl kitapları yanında bir veya birkaç hadis kitabındaki râvileri ihtiva eden eserler de kaleme alınmıştır. Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî'nin Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî (nşr. Abdullah el-Leysî, Beyrut 1407/1987) adlı eseriyle Radıyyüddin es-Sâgānî'nin el-Cemˁ beyne's-Sahîhayn'i (nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Beyrut 1409/1989), Kütüb-i Sitte ricâline dair Abdülganî el-Makdisî el-Cemmâîlî'nin el-Kemâl fî maˁrifeti'r-ricâl'i, bu eserin birer muhtasarı olan Mizzî'nin Tehzîbü'l-Kemâl'i ve İbn Hacer'in 12.415 râvinin hal tercümesini ihtiva eden Tehzîbü't-Tehzîb'i (Haydarâbâd 1325-1327) bu tür eserlere örnek olarak zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "crh" md.; el-Muvattaˀ, "Ferâiz", 8; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Musannef, X, 274-275; Müsned, I, 327; Dârimî, "Ferâˀiz", 19, "İstiˀzân", 1, 2, 3; Buhârî, "Edeb", 38, "Menâkıb", 19, "İstiˀzân", 13, "Diyât", 25; Müslim, "Fezâˀil", 139, 140, "Mukaddime", s. 13, 15, "Edeb", 34, "Kasâme", 11; a.mlf., et-Temyîz (nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî), Riyad 1402/1982, s. 179; İbn Mâce, "Edeb", 17; Ebû Dâvûd, "Edeb", 5, 127, 136, "Ferâˀiz", 5; Tirmizî, "İstiˀzân", 3; Şâfiî, er-Risâle, s. 435; İbn Sa'd, et-Tabakāt, IV,

13-14; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muhtelifi'l-hadîs, Beyrut 1408/1988, s. 40; el-Cerh ve't-taʿdîl (takdime), s. 11; II, 38; IV, 169; İbn Hibbân, Kitâbü'l-Mecrûhîn, I, 35, 37, 38, 39, 40, 54, 82; a.mlf., es-Sikāt, I, 13; II, 276; VI, 114; Râmhürmüzî, el-Muhaddisü'l-fâsıl (nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 209, 235; İbn Adî, el-Kâmil, I, 17, 47-49, 50-65, 157; Hattâbî, Meʿâlimü's-sünen, Beyrut 1401/1981, I, 134-135; Hâkim, Maʿrifetü ʿulûmi'l-hadîs, s. 52; a.mlf., el-Medhal (nşr. Muhammed Ziyâurrahman el-A'zamî), Küveyt, ts., s. 174; İbn Hazm, el-İhkâm, Beyrut 1403/1983, II, 139; Hatîb, el-Kifâye, Haydarâbâd 1357, s. 44, 102, 122, 159; İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm, Kahire 1402/1982, s. 507; Bâcî, el-Müntekā, Beyrut 1403/1983, I, 221; Gazzâlî, el-Müstasfâ, I, 162; İbnü's-Salâh, Mukaddime, Kahire, ts., s. 57, 193; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXXII, 266; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, I, 2, 8; a.mlf., Zikru men yutemedü kavlühû fi'l-cerh ve't-tadîl (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1410/1990, s. 171-227; a.mlf., el-Mûkıza (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 83; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 439, 441; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 1; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, I, 204; Sübkî, Tabakāt (Tanâhî), II, 18; a.mlf., Kāʿide fi'l-cerḥ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1404/1984, s. 46; İbn Receb, Şerhu ʿİleli't-Tirmizî (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 57-58, 74, 92, 93; Irâkī, et-Takyîd ve'l-îzâḥ (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Beyrut 1401/1981, s. 48; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 13, 193; İbnü'l-Vezîr, er-Ravzü'l-bâsim, Beyrut 1399/1979, I, 52; İbn Hacer, Hedyü's-sârî, Beyrut, ts., s. 426; a.mlf., Fethu'l-bârî, Beyrut 1402/1982, VII, 51; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, IV, 287; Aynî, ʿUmdetü'l-kārî, Kahire 1392/1972, VI, 601; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîh, s. 112, 113, 204, 319-336; a.mlf., Fethu'l-mugīs, I, 69, 367, 371, 372-373; III, 351-352, 355; a.mlf., el-Mütekellimûn fi'r-ricâl, Kahire 1404/1984, s. 85-129; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 115, 152-153; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿisü'l-hasîs, Kahire 1377/1958, s. 106; Dirâsât fi'l-cerh ve't-taʿdîl, Medine 1403/1983; Ekrem Ziya el-Ömerî, Bühûs fî târîhi's-sünneti'l-müşerrefe, Beyrut 1405/1984, s. 206; Emin Aşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkidi (doktora tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Emin Aşıkkutlu

V. HADİSLE İLGİLİ ÇEŞİTLİ KAVRAMLAR

1. MUTTASIL (المتّصل)

Senedinde kopukluk bulunmayan rivayet anlamında hadis terimi.

Sözlükte "ulaştırmak, birleştirmek" anlamındaki vasl kökünün "iftiâl" kalıbından türeyen muttasıl, terim olarak "senedinin başından sonuna kadar her râvinin hocasından semâ veya başka bir muteber öğrenme yoluyla alıp rivayet ettiği hadis" demektir. Aynı mânada mevsûl, mûsal ve mu'tasıl terimleri de kullanılır. Bir senedin muttasıl kabul edilmesi için senedde yer

alan bütün râvilerin adlarının bilinmesi gerekir. Ancak bazı âlimlere göre râvi adlarının verilmemiş olması veya eksik verilmesi hadisin muttasıl olmasına engel değildir (Şemseddin es-Sehâvî, I, 176).

Muhaddisler, ilk dönemlerden itibaren hadisin makbul sayılabilmesi için senedde ittisali şart koşmuşlardır. Tâbiîn âlimlerinden Katâde b. Diâme, hadisin ancak sâlih bir kişinin yine sâlih birinden rivayet etmesi durumunda alınabileceğini belirtirken (Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, s. 56) aynı zamanda senedin muttasıl olmasının önemine işaret etmiştir. Yine tâbiîn neslinden bazı âlimler senedsiz hadis rivayetine şiddetle karşı çıkmışlar, Abdullah b. Mübârek, Ebû Yûsuf ve Humeydî başta olmak üzere birçok âlim hadisin kabul edilebilir olması için senedinin muttasıl olması gerektiğini söylemişlerdir (Ebû Yûsuf, s. 22; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, s. 63; İbn Hacer el-Askalânî, I, 480). Abdullah b. Mübârek'in, "Muttasıl senedi araştırmak dindendir" şeklindeki ifadesi (Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, s. 557) konunun önemini gösterir. Tarih boyunca hadis uğruna yapılan uzun seyahatlerin bir sebebinin de muttasıl senedli hadisi elde etmek olduğu bilinmektedir (a.g.e., s. 569-570).

Senedi muttasıl olan hadis nisbet edildiği yere göre farklı isimler alır. Hadis muttasıl bir senedle Hz. Peygamber'e nisbet ediliyorsa "muttasıl merfû", bir sahâbîye nisbet ediliyorsa "muttasıl mevkuf" adını alır. Tâbiînden birinin söz ve davranışıyla ilgili haber için "maktû" terimi kullanılmakla birlikte bu haber ona muttasıl bir senedle ulaştığında birbirine zıt iki kelimenin zikredilmesi (muttasıl maktû) bir tür çelişki ifade edeceğinden hoş karşılanmamıştır. Onun yerine bu tür haberler için, "Falan tâbiîye muttasıl bir senedle ulaşmaktadır" denir.

Senedinden râvi adı düşen hadis muttasıl olma özelliğini kaybeder. Böyle bir hadise senedinden düşen râvi sayısına, râvinin sened içinde düştüğü yere ve yerin sayısına, ayrıca râvinin düşme şekline göre farklı isimler verilir. Bir tâbiînin sahâbî râviyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiği hadis için "mürsel", bir sahâbînin başka bir sahâbîden duyduğu halde doğrudan Resûl-i Ekrem'den naklettiği hadis için "mürselü's-sahâbî", râvinin kendisinden hadis almadığı, hatta hiç karşılaşmadığı bir çağdaşından naklettiği hadis için "mürselü'l-hafî", senedinde peşpeşe olmamak kaydıyla birkaç râvi düşen veya sahâbeden sonra bir râvi atlanan hadis için "münkatı'", senedinde arka arkaya iki veya daha fazla râvi atlanan hadis için "mu'dal", râvinin bir hocasından muteber bir yolla almadığı halde öyle aldığını zannettirecek şekilde naklettiği hadis için "müdelles", râvinin hadisi kendisine ulaştıran râvileri zikretmeden, "Bana şöyle ulaştı" diye naklettiği hadis için "belâğ", râvinin, senedinin baş tarafı eksik veya tamamen senedsiz olarak rivayet ettiği hadis için "muallak" terimleri kullanılır. Muttasıl başka bir senedi bulunan, sened aramayı gerektirmeyecek kadar bilinen hadisler de muttasıl kabul edilir. Muttasıl olmayan hadis genellikle zayıf sayılır.

BİBLİYOGRAFYA:

Ebû Yûsuf, er-Red ʿalâ Siyeri'l-Evzâʿî (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1357, s. 15-16, 22; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 369 vd.; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 56-58, 62, 63, 555-557, 562, 569-570; a.mlf., el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, II, 189, 287; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 40; İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Medine 1404/1984, I, 480, 510; Şemseddin

es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 122-123, 176-177; III, 331 vd.; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 183; II, 159; Ali el-Kārî, Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, İstanbul 1327, s. 54, 189; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-selefiyye), I, 260.

Abdullah Aydınlı

2. MÜHMEL (المهمل)

Ayırt edici kimliği belirtilmeyen râvi anlamında hadis terimi. İhmâl masdarından türeyen mühmel kelimesi sözlükte "ihmal edilmiş, terkedilmiş" anlamına gelir. Terim olarak ismi, künyesi, lakabı ya da nisbesi başka râvi veya râvilerin ismi, künyesi, lakabı yahut nisbesine benzediği halde kimliği açık bir şekilde belirtilmeyen râviyi ifade eder. Mühmel tabiri ayrıca "senedinde mühmel bir râvi bulunan hadis, birçok isim ve sıfatı bulunduğu ve bunlardan biriyle meşhur olduğu halde meşhur olmayan bir ismiyle zikredilen kimse, yazılışları birbirine benzeyen ve aralarında sadece nokta farkı bulunan harflerden noktasız olan harf" gibi mânalara da gelir. Hadis kitaplarının hemen hepsinde mühmel râvilerle karşılaşmak mümkündür. Bunun başlıca sebebi hadisin rivayet edildiği dönemlerde bu isimlerin ilim çevrelerinde bilinmesidir.

Hadislerde geçen mühmel râviler birkaç yolla bilinir. 1. Râviyi zikreden kimseye veya râviye ve hocasına bakılarak. Meselâ bazı âlimlerin tesbitine göre hadis hâfızları Süleyman b. Harb ve Ârim el-Basrî, "Hammâd" ismiyle Hammâd b. Zeyd'i kastederler. Ebû Seleme et-Tebûzekî, Affân b. Müslim, Haccâc b. Minhâl ve Hüdbe b. Hâlid ise "Hammâd" dedikleri zaman Hammâd b. Seleme anlaşılır. Bir râvi, mühmel adla zikredilen birkaç muhaddisin sadece birinden hadis rivayetiyle meşhur ise o mühmel ismin kime ait olduğu kolayca bilinir. Nitekim Ahmed b. Abde ed-Dabbî, Müsedded b. Müserhed ve Ebü'r-Rebî' ez-Zehrânî yalnız Hammâd b. Zeyd'den, Behz b. Esed ve Ebû Seleme et-Tebûzekî ise sadece Hammâd b. Seleme'den rivayette bulunur. Mühmel ismin sahibi bazan da kendisinden daha çok rivayette bulunan kimseden hareketle tesbit edilir. Meselâ Velîd b. Müslim, hem Süfyân es-Sevrî hem Süfyân b. Uyeyne'den rivayet etmekle beraber Süfyân b. Uyeyne'den rivayetleri çok fazladır. Velîd, "Bana Süfyân rivayet etti" dediği zaman büyük ihtimalle bunun Süfyân b. Uyeyne olduğu anlaşılır. Esasen bu gibi durumlarda kendisinden daha çok rivayette bulunulan hoca yalın ismiyle, diğeri kimliği belirtilerek zikredilir (İbn Hacer, s. 227-228). Mühmel isim ilim yolculuğu yapmakla bilinen biri değilse onun hocasının hemşehrisi veya meşhur talebesi olabileceği düşünülerek belirlenebilir.

2. Zikredildiği yere ve mensup olduğu tabakaya bakılarak. Senedin sahâbe tabakasında sadece "Abdullah" dendiği zaman Abdullah b. Mes'ûd kastedilir. Seleme b. Süleyman'a göre Abdullah isminden Mekke'de Abdullah b. Zübeyr, Medine'de Abdullah b. Ömer, Kûfe'de Abdullah b. Mes'ûd, Basra'da Abdullah b. Abbas, Horasan'da Abdullah b. Mübârek anlaşılır. Ebû Ya'lâ el-Halîlî'ye göre Basralılar Abdullah deyince Abdullah b. Amr b. Âs'ı, Mekkeliler Abdullah b. Abbas'ı, Kûfeliler Abdullah b. Mes'ûd'u, Medineliler Abdullah b. Ömer'i kastederler. Nadr b.

Şümeyl'e göre ise Abdullah adıyla Şamlılar Abdullah b. Amr b. Âs'ı, Medineliler Abdullah b. Ömer'i ifade ederler. Bazı Mısırlılar'ın Abdullah dediklerinde Abdullah b. Amr b. Âs'ı kastettikleri bilinmektedir (Süyûtî, II, 326-327).

3. Mühmel ismin geçtiği rivayetler arasında karşılaştırma yapılarak. Rivayetlerden birinde mühmel olarak zikredilen bir râvinin kimliği başka rivayetlerde açıkça belirtilmiş olabilir. Meselâ Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde geçen bir rivayette (I, 338) Şu'be b. Haccâc'ın hocası diye geçen Ebû Hamza'nın Ebû Hamza el-Kassâb olduğu aynı hadisin Müslim'deki rivayetinden ("Birr", 96) anlaşılmaktadır. Mühmel isim bu yollardan biriyle tayin edilemezse karînelere ve zann-ı gālibe göre karar verilir. Hadisin senedinde geçen mühmel râvi sayısı iki veya daha fazla olabilir. Bu râvilerden biri zayıf olup rivayetin hangisinden geldiği bilinemediği zaman hadis zayıf kabul edilir. Mühmel râvilerin hepsi de güvenilir olduğunda hadisin sıhhatine zarar gelmez.

İlk dönemlerden itibaren muhaddisler naklettikleri hadislerde geçen mühmel isimlerin kimliğini belirlemeye önem vermişlerdir. Bu husus daha çok hadis usulü kitaplarında, yazılış ve okunuşları aynı olmakla beraber farklı şahısları gösteren isimlerin konu edildiği "müttefik ve müfterik" bahsinde ele alınmaktadır. Ancak mühmelle ilgili müstakil eserler de telif edilmiştir. Ebû Ali el-Gassânî, Taḳyîdü'l-mühmel ve temyîzü'l-müşkil adlı kitabında Ṣaḥîḥayn'de geçen mühmel isimlerin kimliklerini belirlemeye çalışmıştır. Hatîb el-Bağdâdî'nin de el-Mükmel fî beyâni'l-mühmel adlı bir eseri bulunmaktadır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1812). İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu'l-bârî'de mühmel konusuna temas ettiği gibi bu eserin mukaddimesi olan Hedyü's-sârî'nin bir bölümünde (s. 222-245) Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'de geçen mühmel isimleri tesbit etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

Müsned, I, 338; Müslim, "Birr", 96; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 290; XIX, 150; Zeynüddin el-Irâkī, el-Elfiyye (nşr. Muhammed b. Hüseyin el-Irâkī el-Hüseynî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), III, 212-215; İbn Hacer, Hedyü's-sârî (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb v.dğr.), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 222-245; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 323-327; Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, Ḳafvü'l-eṡer fî ṣafvi ʿulûmi'l-eṡer (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 104-106; Ali el-Kārî, Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, İstanbul 1327, s. 71, 205, 223, 224; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 470; II, 1812; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîṡ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 45; Sezgin, GAS, I, 141; Mahmûd et-Tahhân, Teysîru musṭalaḥi'l-ḥadîṡ, İstanbul, ts. (Dersaâdet), s. 212-213; Muhammed b. Türkî et-Türkî, "Temyîzü'l-mühmel mine's-Süfyâneyn", Mecelletü Câmiʿati'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 33, Riyad 1422/2001, s. 131-263.

Abdullah Aydınlı

3. MÜSELSEL (المسلسل)

Daha çok, Hz. Peygamber'in bir davranışını veya sözünü râvilerin birbirine göstererek veya söyleyerek rivayet ettikleri hadis anlamında terim.

Sözlükte "birbirini takip etmek" mânasındaki silsile kökünden türeyen müselsel kelimesi, hadis terimi olarak "Resûl-i Ekrem'in bir hadisi söylediği sırada yaptığı bir hareketi veya kullandığı bir sözü ya da hem hareketi hem sözü seneddeki bütün râvilerin aynen tekrarladığı hadis" anlamında kullanılmaktadır. Hadisi bu şekilde nakletme işine teselsül, bu tür nakilde bulunan râviye müselsil denir. Hicrî ilk üç asırda (VII-IX) müselsel hadisler tabii bir şekilde nakledilmiş, IV. (X.) yüzyılın ortalarından itibaren bu tür rivayetlere ayrı bir önem verilmiş ve bunlar müstakil eserlerde toplanmaya başlanmıştır.

Müselsel hadisin birçok çeşidi bulunmakta olup İbnü's-Salâh bunları sınırlamanın mümkün olmadığını (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 275), Kettânî ise 400 civarında müselsel hadis çeşidi bulunduğunu (er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 85) zikretmiştir. Bunlardan birkaçı şöyledir: 1. Müselsel bi'l-evveliyye. Bir hadisin senedinde yer alan bütün râvilerin, hocalarından rivayet ettikleri ilk hadisi "haddesenî fülânün ve hüve evvelü hadîsin semiʿtühû minhü" lafzıyla rivayet etmesidir. 2. Müselsel bi'l-hılf. Râvilerin bir hadisi yemin ederek birbirlerine rivayet etmesi olup her râvinin "vallahi" veya "eşhedü billâhi ve üşhidüllāhe lekad ahberanî fülânün" şeklinde tekrarlamasıdır. 3. Müselsel bi'l-kavl. Senedde yer alan bütün râvilerin "semiʿtü fülânen yekūlü" diyerek birbirlerinden naklettikleri hadistir. 4. Müselsel bi-"innî uhibbüke." Metninde "innî uhibbüke" ifadesi geçen hadisi talebesine nakleden her hocanın bu ifadeyi tekrarlayarak rivayet etmesidir. 5. Müselsel bi'l-yed. Rivayet esnasında her râvinin kendi hocasının ellerini sıkmak suretiyle aldığı hadistir.

Teselsül bazan bir hadisin senedinde yer alan râvilerin rivayet esnasında sakalını sıvazlaması, belli bir yere dayanması, gülümsemesi, ağlaması, musafaha yapması, elini başına koyması, hadisi ayakta rivayet etmesi, parmağına yüzük takması ve eliyle yere dokunması gibi davranışları tekrarlamaları şeklinde olur. Bununla birlikte seneddeki bütün râvi isimlerinin Muhammed veya Ahmed olması, Mekkî, Dımaşkī, Irâkī, Mısrî ve Mağribî gibi aynı bölgeye mensup bulunması, senedin tamamının baba-oğuldan teşekkül etmesi, seneddeki râvilerin hadis imamı veya fakih yahut hâfız, kadı, şair olması, her râvinin rivayet esnasında "semiʿtü" veya "karaʿtü" yahut "ahberanâ" gibi edâ sigalarını tekrarlaması şeklinde de meydana gelebilir.

Rivayet edilen müselsel hadisler arasında en sahih kabul edileni İbn Hacer el-Askalânî'ye göre Saf sûresinin kıraati Hakkındaki hadistir (Süyûtî, II, 189). Tirmizî'nin, Abdullah b. Selâm > Ebû Seleme > Yahyâ b. Ebû Kesîr > Evzâî > Muhammed b. Kesîr > Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî senediyle tahrîc ettiği bu hadisi Hz. Peygamber'den nakleden Abdullah b. Selâm şöyle der: "Ashaptan birkaç kişi oturup konuştuk ve, 'Hangi amelin Allah katında daha makbul olduğunu bilsek de onu yapsak' dedik. Bunun üzerine Cenâb-ı Hak, 'Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah'ı tesbih eder' âyetiyle (es-Saf 61/1-2) başlayan Saf sûresini indirdi." Abdullah b. Selâm şöyle devam eder: "Bu sûreyi bize Resûlullah baştan sona okudu. Ebû Seleme dedi ki: 'Onu bize Abdullah b. Selâm böylece okudu.' Yahyâ b. Ebû Kesîr dedi ki: 'Onu bize Ebû

Seleme böyle okudu.' Evzâî dedi ki: 'Onu bize Yahyâ b. Ebû Kesîr böyle okudu.' Muhammed b. Kesîr dedi ki: 'Onu bize Evzâî böyle okudu.' Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî dedi ki: 'Onu bize Muhammed b. Kesîr böyle okudu' (Dârimî, "Cihâd", 1; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳur᾿ân", 62). Bu rivayetin nakli esnasında her hoca hadisi talebesine aktarırken Saf sûresini baştan sona okumuş ve böylece bu müselsel rivayet ortaya çıkmıştır. Bazı âlimler, senedinde tedlîs ve inkıtâ bulunmadığı için müselsel hadisin en sağlam hadis olması gerektiğini söylerken senedlerinde yer alan râvilerin genellikle cerhedilen kimseler olması yüzünden bu tür hadisler hadis âlimlerinin çoğu tarafından zayıf olarak değerlendirilmiş, Zehebî de müselsel rivayetlerin çoğunun asılsız olduğunu belirtmiştir (el-Mûḳıẓa, s. 44).

Literatür. Bazı müellifler müselsel hadisleri müstakil eserlerde, birçok müellif de kendisine ulaşan senedlerle bir cüzde toplamış veya eserlerinin bir yerinde bunlara işaret etmiştir. Müselsel hadisleri ilk defa İbn Hibbân el-Büstî'nin el-Müselselât adıyla (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ᾿, XX, 452) bir araya getirdiği bilinmektedir. Daha sonra aynı isimle Ebû Bekir İbn Şâzân el-Bağdâdî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Müstağfirî eser yazmış (son üç eser için bk. Kettânî, s. 82), Hatîb el-Bağdâdî biri üç cüz halinde el-Müselselât (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ᾿, XVIII, 292), diğeri Müselselü'l-ʿîdeyn (İÜ Ktp., AY, nr. 1894) adıyla iki çalışma yapmış, ayrıca İsmâil b. Ahmed et-Teymî el-Müselselât (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, Hadis, nr. 51), Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir el-Müselselât ve Müselselü'l-ʿîd (a.g.e., XX, 560), Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dîbâcî Müselselât (Elbânî, s. 278), İbn Beşküvâl Müselselât (DİA, XIX, 377) ve Ebû Mûsâ el-Medînî Nüzhetü'l-ḥuffâẓ (nşr. Abdürradî Muhammed Abdülmuhsin, Beyrut 1406/1986; nşr. Mecdî Seyyid İbrâhim, Kahire 1990) ismiyle eserler telif etmişlerdir. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî el-Müselselât (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 37, vr. 6-27; nr. 98), İbnü't-Taylesân el-Cevâhirü'l-mufaṣṣalât fi'l-eḥâdîs̱i'l-müselselât (Kettânî, s. 83), Ziyâeddin el-Makdisî el-Müselselât (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 10, vr. I/1-9), Alemüddin es-Sehâvî el-Cevâhirü'l-mükellele fi'l-eḥâdîs̱i (aḫbâri)'l-müselsele (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 617), İbn Müsdî el-Müselselât (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 103, vr. 172-177), Zehebî el-ʿUẕbü's-selsel fi'l ḥadîs̱i'l-müselsel (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1130), Alâî el-Müselselât (Kettânî, s. 83-84), Necmeddin İbn Fehd el-Müselselât (a.g.e., s. 84) adlı kitaplarını kaleme almışlardır. Şemseddin es-Sehâvî el-Müselselât'ında 100 hadisi değerlendirmiştir (a.g.e., a.y.). Süyûtî'nin bu konuda el-Müselselâtü'l-kübrâ (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Hadis, nr. 323, Teymûr; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, 179/2, vr. 73-77), Muḫtaṣarü'l-Müselselâti'l-kübrâ (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 988) ve Ciyâdü'l-müselselât (a.g.e., a.y.) isimli üç eseri bulunmaktadır. İbn Akīle'nin Hicaz, Yemen ve Suriye bölgelerinde yaygın olan kırk beş müselsel hadisi ihtiva eden el-Fevâ᾿idü'l-celîle'sinin birçok yazma nüshası vardır (DİA, XIX, 305). Murtazâ ez-Zebîdî, et-Taʿlîḳātü'l-celîle ʿalâ Müselselâti İbn ʿAḳīle adlı bir müstahrec kaleme almıştır (Princeton Üniversitesi Ktp., Garrett, nr. 775). Şemseddin Muhammed b. Tayyib el-Fâsî, ʿUyûnü'l-mevâridi'l-müselsele min ʿuyûni'l-esânîd olarak da bilinen el-Müselselât'ında (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 317) 300'den fazla müselsel hadis zikredip bunlara dair ayrıntılı bilgi vermiş, Abdülhafîz el-Fâsî el-Âyâtü'l-beyyinât fî şerḥi ve taḫrîci eḥâdîs̱i'l-müselselât'ında (Fas, ts. [Matbaatü'l-vataniyye]) derlediği müselsel hadisleri ele almıştır. Muhammed Abdülbâkī el-Eyyûbî el-Menâhilü's-selsele fi'l-eḥâdîs̱i'l-müselsele'sinde (Kahire 1357/1938; Beyrut 1403/1983) 212 rivayete yer vermiş, İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî el-Eḥâdîs̱ü'l-müselsele

(Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2069), Abdurrahman b. Muhammed el-Küzberî el-Ḥadîs̱ü'l-müselsel (İÜ Ktp., AY, nr. 2253), Kavukcî Müselselât (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Âmm, nr. 9140, vr. 1-146), Muhammed Ali b. Zâhir el-Veterî et-Tuḥfetü'l-Medeniyye fi'l-müselselâti'l-Veteriyye (Kırım 1906) ve Muhammed Yâsîn el-Fâdânî el-ʿUcâle fi'l-eḥâdîs̱i'l-müselsele (baskı yeri ve tarihi yok) adlı eserlerini kaleme almışlardır.

Müselsel hadislerin tamamını bir araya getirme gayretleri yanında belli konularla ilgili olanları ihtiva eden birçok cüz ve risâle telif edilmiştir. Ebû Tâhir es-Silefî'nin el-Müselsel bi'l-evveliyye (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 85, vr. 133-140) ve Ḥadîs̱ü'l-muṣâfaḥa (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 2, vr. 79-80), Alâeddin Ali b. İbrâhim eş-Şâfiî'nin el-Cüzʾü'l-müselsel bi'l-evveliyye (Millî Kütüphane, nr. 145/1), Takıyyüddin es-Sübkî'nin el-Müselselât bi'l-evveliyye (Kettânî, s. 82), İbnü'l-Irâkī'nin el-Müselselât bi'l-evveliyye (a.g.e., a.y.), Ahmed b. Hasan el-Cevherî'nin el-Cevâhirü'l-behiyye ʿalâ ḥadîs̱i'r-raḥmeti'l-müselseli bi'l-evveliyye (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 836/1), İbrâhim Tâhir Efendi'nin Senedü Fâtiḥati'l-müselsel bi'l-ḳasem (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3680) adlı eserleri bunlardan birkaçıdır (müselsele dair diğer eserler için bk. Kettânî, [Özbek], s. 122-129).

BİBLİYOGRAFYA:

Dârimî, "Cihâd", 1; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 62; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine 1397/1977, s. 29-34; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 275-276; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 183-185; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 292; XX, 452, 560; XXI, 141; a.mlf., el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 43-44, 103-113; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İḫtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîs̱ (el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱ içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 168-169; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 326-329; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 120; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 187-189; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 617; II, 1130; Abdülhay el-Leknevî, Ẓaferü'l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 268-318; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 81-85; a.e. (Özbek), s. 122-129; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 278; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 310-313; Subhî es-Sâlih, Hadis İlimleri ve Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 212-216; M. Abdülbâkī el-Eyyûbî, el-Menâhilü's-selsele fi'l-eḥâdîs̱i'l-müselsele, Beyrut 1403/1983; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-Vasîṭ fî ʿulûm ve musṭalaḥi'l-ḥadîs̱, Cidde 1403/1983, s. 414-424; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 164-167; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 278-281; Abdulhamit Birışık, "İbn Akīle", DİA, XIX, 305; Nadir Özkuyumcu, "İbn Beşküvâl", a.e., XIX, 377.

Mehmet Efendioğlu

4. MÜKSİRÛN (المكثرون)

Çok hadis rivayet eden yedi sahâbî hakkında kullanılan terim.

Sözlükte “sayıca çok olmak, artmak” anlamındaki kesret kökünün “if‘âl” kalıbından türeyen müksir kelimesi çok hadis rivayet eden sahâbîyi ifade eder. Bu anlam “ekserü’s-sahâbeti rivâyeten, ekserü’s-sahâbeti hadîsen, el-müksirûne mine’s-sahâbeti rivâyeten” gibi tabirlerle de ifade edilir. Hz. Peygamber’den çok hadis rivayet etmeye “iksârü’l-hadîs”, az hadis rivayet etmeye “ıklâlü’l-hadîs” denir. Resûl-i Ekrem vefat ettiğinde 114.000 kadar olduğu belirtilen sahâbîler rivayetlerinin azlığı ve çokluğu bakımından iki gruba ayrılır; bunlardan az hadis rivayet edenler için mukıllûn terimi kullanılır. Müksirûn grubuna giren sahâbîlerin altı, yedi veya dokuz kişi olduğu söylenmiştir. Altı kişi esas alındığında müksirûn 1500 ve üzeri, yedi kişi esas alındığında 1000 ve üzeri, dokuz kişi esas alındığında 700 ve üzeri rivayeti bulunan sahâbîleri kapsar. Ahmed b. Hanbel’e göre müksirûn Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik, Hz. Âişe, Abdullah b. Abbâs ve Câbir b. Abdullah’tan ibarettir. Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr bunlara Ebû Saîd el-Hudrî, Abdullah b. Amr b. Âs ve Abdullah b. Mes‘ûd’u ilâve eder. Süyûtî müksirûnu 1000 ve daha fazla hadis rivayet eden yedi sahâbî olarak tanımlar ve Ahmed b. Hanbel’in adlarını zikrettiği altı sahâbîye Ebû Saîd el-Hudrî’yi ekler. Onun bu tarifi daha sonraları benimsenmiştir. 1000’den az hadis rivayet eden sahâbîler de mukıllûn olarak kabul edilmiştir.

Bazı kaynaklarda müksirûnun rivayet ettiği hadislerin sayısı hakkında kesin olmayan rakamlar kaydedilmiştir. İbnü’l-Cevzî bu belirlemeyi yaparken Bakī b. Mahled’in el-Müsned’ini dikkate almıştır. Hadis koleksiyonlarının en kapsamlısı olan bu eserde 1300’den fazla sahâbînin rivayeti bulunmakta olup İbnü’l-Cevzî önce 2000’in üzerinde rivayeti bulunanları, ardından 1000-2000, daha sonra 100-1000 arasında hadis rivayet eden sahâbîleri zikretmiş, son olarak da sadece iki ve bir rivayeti bulunanları sıralamıştır. Muhammed Zübeyr Sıddîkī, 123 sahâbîyi rivayet ettikleri hadis sayısına göre az hadis rivayet edenlerden çok hadis rivayet edenlere doğru sıralamış, bunlardan yedisinin 1000’in üzerinde, dördünün 500 ile 1000 arasında, üçünün 300, dördünün 200, yirmi birinin 100 küsur hadis rivayet ettiğini göstermiştir. Buna göre 100 ve üzerinde hadis rivayet eden sahâbî sayısı otuz dokuz, 300’ün üzerinde hadis rivayet edenlerin sayısı sadece on dörttür. Diğer taraftan 2000’den fazla hadis rivayet eden sahâbîler “ashâbü’l-ülûf”, 1000 ile 2000 arasında hadis rivayet edenler “ashâbü’l-elf”, 200 ile 1000 arasında hadis rivayet edenler “ashâbü’l-miîn”, sadece bir hadis rivayet edenler de “ashâbü’l-vâhid” tabirleriyle anılmıştır.

Bazı sahâbîlerin çok sayıda hadis rivayet etmesinin en önemli sebebi hadis rivayetine duydukları özel ilgidir. Bunların başında 5374 rivayetiyle Ebû Hüreyre gelir. Ebû Hüreyre hadise olan ilgisini anlatırken şunları söylemektedir: “Muhacirler çarşıda ticaretle, ensar bağ ve bahçelerinde ziraatla uğraşırken ben karın tokluğuna Resûlullah’a hizmet eder, hadislerini toplar, böylece başkalarının bilmediği şeyleri öğrenirdim” (Buhârî, “ʿİlim”, 42; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 159-160). İbnü’l-Cevzî, Bakī b. Mahled’in el-Müsned’inde Ebû Hüreyre’den rivayet edilen bir hadisin onlarca farklı tarikini sayarak 5374 sayısını elde etmiştir. Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’ine göre ise onun rivayet ettiği hadislerin sayısı mükerrerleriyle

birlikte 3848'dir. Mükerrerleri dikkate alınmadığında Ebû Hüreyre'nin Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'indeki rivayetler 1579'a düşer. Abdullah b. Ömer ilim ve ibadeti siyasete tercih eden, hilâfet tekliflerini birkaç defa reddettiği bilinen bir sahâbî olarak mükerrerleriyle birlikte 2630 hadis rivayet etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde ise 2019 rivayeti vardır. On yıl müddetle Resûl-i Ekrem'in hizmetinde bulunan Enes b. Mâlik'in rivayet ettiği hadislerin sayısı 2286 olup Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'indeki rivayetleri 2178'dir. Hz. Âişe'nin ise Bakī b. Mahled'in el-Müsned'inde 2210, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde 2403 rivayeti yer alır. Onun ardından Abdullah b. Abbas gelir. Abdullah'ın Bakī b. Mahled'in el-Müsned'inde 1660, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde 1696 rivayeti bulunmaktadır. İbn Abbas'ı Bakī b. Mahled'in el-Müsned'indeki 1540, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'indeki 1206 rivayetiyle Câbir b. Abdullah takip eder. Ebû Saîd el-Hudrî'nin Bakī b. Mahled'in el-Müsned'inde 1170, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde 958 rivayeti vardır. İbn Kesîr'in müksirûna ilâve ettiği Abdullah b. Mes'ûd'un Bakī b. Mahled'in el-Müsned'inde 848, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde 892 rivayeti, Abdullah b. Amr b. Âs'ın Bakī b. Mahled'in el-Müsned'inde 700, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde 722 rivayeti mevcuttur.

Ashabın büyük çoğunluğu ile ilk dört halife hadis rivayeti açısından mukıllûn arasında yer almaktadır. Hz. Peygamber'le uzun süre birlikte olmalarına rağmen bazı sahâbîlerin az hadis rivayet etmesinin başlıca sebebi devlet işleriyle ve savaşlarla meşgul olmaları ve erken vefat etmeleridir. Meselâ Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra çeşitli fırkaların ortaya çıkması, buna bağlı olarak uydurma rivayetlerin çoğalıp yayılması Hz. Ali gibi bazı sahâbîlerin az hadis rivayet etmesine yol açmıştır. Hayatı boyunca Resûl-i Ekrem'den hemen hiç ayrılmayan Hz. Ebû Bekir'in az hadis nakletmesinin sebeplerinden biri hadislerin öğrenimine ağırlık verilmeden önceki dönemde vefat etmesidir. Hz. Peygamber ile uzun süre beraber olan bazı sahâbîlerin az hadis rivayet etmesinin bir başka sebebi de Resûl-i Ekrem'in kendisi adına yalan uyduranları ciddi şekilde uyarmasıdır (Buhârî, "ʿİlim", 38; Müslim, "Zühd", 72). Ayrıca onların bir kısmının ailesinin geçimiyle meşgul olması, ilim merkezlerinden uzakta yaşaması da bu sebepler arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "kşr" md.; Buhârî, "ʿİlim", 38, 42; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 159-160, "Zühd", 72; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 365-372, 374-378; İbnü'l-Cevzî, Telḳīḥu fühûmi'l-eṯer (nşr. Ali Hasan), Kahire 1975, s. 363-387; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîṯ (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1411/1990, s. 492; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, I, 151-152; V, 318-321; Nevevî, et-Taḳrîb, Kahire 1388/1968, s. 45; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VII, 432-447; Şemseddin es-Sahâvî, Fetḥu'l-muġīṯ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, IV, 74, 102-103; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvahhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 216-218; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 26-35; M. Zubayr Sıddîqî, Hadith Literature, Calcutta 1961, s. 22-37; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, s. 25-26; İyâde Eyyûb el-Kübeysî, Ṣaḥâbetü Resûlillâh fi'l-Kitâb ve's-Sünne, Dımaşk 1407/1987, s. 135-142; Ahmed M. Şâkir, el-Bâʿiṯü'l-ḥaṯîṯ (nşr. Ali Hasan Abdülhamîd), Riyad 1417/1996, II, 506-512.

Cemal Ağırman

5. MÜDEBBEC (المدبّج)

Yaşları veya aynı hocalardan hadis almaları dolayısıyla akran olan râvilerin birbirinden hadis rivayet etmesi anlamında bir terim.

Arapça'ya Farsça'dan geçen dîbâc kelimesinden türetilen müdebbec sözlükte "ipekle süslenmiş şey" anlamına gelir. Kelime çirkin yüzlü adam, bir tür çirkin su kuşu için de kullanılmaktadır. Hadis terimi olarak akran sayılan kişilerden sadece birinin diğerinden rivayette bulunmasına "rivâyetü'l-akrân", karşılıklı olarak rivayette bulunmalarına müdebbec denmekte, bu olaya da tedbîc adı verilmektedir. Hâkim en-Nîsâbûrî ile İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî müdebbec için akran olmayı şart koşarken Dârekutnî ve Zeynüddin el-Irâkī gibi muhaddisler, iki râvinin birbirinden rivayette bulunmasına da aynı ismin verilebileceğini söylemişlerdir. Bu durumdaki râvilerden birinin yaşça küçük, diğerinin büyük olması halinde buna da "rivâyetü'l-ekâbir ani'l-asâgir" denir. Müdebbece olumlu anlam verip iki akranın birbirinden rivayetini âlî isnad kabul edenler yanında olumsuz anlam yükleyerek nâzil isnad sayanlar da vardır. Süyûtî buna olumlu bakan âlimlerden biridir (Tedrîbü'r-râvî, II, 248). Zeynüddin el-Irâkī, bu terimin ilk defa Dârekutnî tarafından dîbâcetân (yüzün iki tarafı, yanaklar) kelimesine benzetilerek türetildiğini söylemekte, böylece iki akran râvinin yüzün iki yanağına benzetildiği anlaşılmaktadır. İbn Hacer de bu yorumu benimsemektedir (Nüzhetü'n-naẓar, s. 58).

Müdebbecin örnekleri sahâbeden Hz. Âişe ile Ebû Hüreyre'nin, tâbiînden Zührî ile Ömer b. Abdülazîz'in, tebeu't-tâbiînden İmam Mâlik ile Evzâî'nin ve sonraki tabakadan Ahmed b. Hanbel ile Ali b. Medînî'nin birbirinden yaptıkları rivayetlerde görülmektedir. Hâkim en-Nîsâbûrî karşılıklı olarak birbirinden rivayette bulunanlara sahâbeden başlayarak altıncı tabakaya kadar örnekler vermekte, ardından karşılıklı olmaksızın biri diğerinden rivayette bulunan rivâyetü'l-akrân türünün örneklerini zikretmektedir (Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, s. 215-220). Bir hadisin isnadında ikiden fazla, hatta bazan altı akranın bir araya geldiği rivayetler tesbit edilmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, altı tâbiînin bir isnadda bir araya geldiği bir hadisin çeşitli rivayetlerini derleyip onların sıhhat durumunu müstakil bir risâlede incelemiştir (Mahmûd et-Tahhân, s. 200). Üç veya dört râvinin bir araya geldiğini gösteren örnekler daha fazladır (Şemseddin es-Sehâvî, IV, 170-171). Akran rivayetlerinin bilinmesi sayesinde senede yanlışlıkla râvi ilâve edilmesi veya atıf harfi olan "vav" yerine "an" edatının yazılması gibi hatalar tesbit edilebilmektedir.

Müdebbec rivayetleri derleyen eserler kaleme alınmıştır. Dârekutnî el-Müdebbec adlı kitabında, karşılıklı olarak birbirinden rivayet eden ve tek taraflı olarak biri diğerinden hadis öğrenen akranların rivayetlerini bir araya getirmiştir. İbn Hacer el-Askalânî bu konuda iki kitap yazmıştır. et-Taʿrîc ʿale't-tedbîc'de Dârekutnî'nin adı geçen eseriyle Ebü'ş-Şeyh ve İbnü'l-Ahrem'in akran rivayetlerine dair kitaplarını özetlemiş, ayrıca el-Efnân fî rivâyeti'l-aḳrân'ı (el-Muḥarrec mine'l-müdebbec) kaleme almıştır (a.g.e., IV, 169).

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "dbc" md.; Kāmus Tercümesi, I, 741; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyn), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1398/1977, s. 215-220; İbnü's-Salâh, Muḳaddime, Beyrut 1398/1978, s. 154-155; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 58, 115-117; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġîs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, IV, 168-171; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, II, 246-248; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Beyrut 1370/1951, s. 197; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 246-249; Mahmûd et-Tahhân, el-Ḥâfıẓ el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî ve es̱eruhû fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1401/1981, s. 200-202.

Salahattin Polat

6. SÂBIK ve LÂHİK (السابق واللاحق)

Aynı muhaddisten hadis rivayet eden iki râvinin ölüm tarihleri arasında uzun bir zaman diliminin bulunmasını ifade eden hadis terimi.

Sözlükte sâbık "öne geçen, önce olan, önde giden", lâhik "sonradan gelip önde gidene yetişen" demektir. Bu iki kelime ilk defa Hatîb el-Bağdâdî tarafından bir hadis terimi olarak "aynı tabakadan olmadıkları halde aynı kişiden hadis nakleden iki râvi" anlamında kullanılmıştır. Bu iki râviden önce ölene sâbık, sonra ölene lâhik denir. Sâbık ve lâhikın esaslarını belirleyen Hatîb el-Bağdâdî iki râvinin vefat tarihleri arasında en az altmış yıllık bir zaman farkının bulunması gerektiğini söylemiş, bunu da insanoğlunun ortalama ömrünün altmış yıl olduğu (Müsned, II, 320, 405; Tirmizî, "Zühd", 23) anlayışına dayandırmıştır. Sâbık ve lâhik durumunun gerçekleşebilmesi için sâbık olan râvinin rivayette bulunduğu hocadan büyük olması, o hocanın da rivayet tarihinden sonra uzun bir süre daha yaşaması, bu süre zarfında ve özellikle hayatının sonlarına doğru kendisinden başka râvilerin rivayette bulunması, bunların da oldukça uzun bir süre yaşamış olması gerekir.

Kaynaklarda sâbık ve lâhikın birçok örneği zikredilmiştir. İbn Şihâb ez-Zührî ile (ö. 124/742) Ahmed b. İsmâil es-Sehmî'nin (ö. 259/872) Mâlik b. Enes'ten (ö. 179/795) rivayeti bunlardan biridir. Zührî ile Sehmî'nin vefat tarihleri arasında 135 yıllık bir zaman dilimi mevcuttur. Aynı şekilde Velîd b. Müslim ile (ö. 195/810) Ahmed b. Süleyman el-Kindî (ö. 335/946) Hişâm b. Ammâr'dan (ö. 245/859) rivayette bulundukları halde bu iki muhaddisin vefat tarihleri arasında 140 yıllık bir zaman farkı bulunmaktadır. Buhârî ile (ö. 256/870) Ahmed b. Muhammed el-Haffâf'ın (ö. 393/1002) Muhammed b. İshak es-Serrâc'dan (ö. 313/925) rivayetleri de böyledir. Bu iki talebenin vefat tarihleri arasındaki zaman da 137 yıldır. Sâbık ve lâhikı bilmenin hadis ilmi açısından önemli faydaları vardır. Râvilerin hayatı, yaşadıkları dönem ve hocaları gibi hususların tesbitinde yardımcı olması yanında sâbıka göre çok daha sonraki bir tarihte rivayette bulunan lâhikın senedinde inkıtâ bulunacağına dair kuşkuları gidermesi, âlî ve nâzil isnadı

bilmeye yardımcı olması, hocanın ilk râvisiyle son râvisinin bilinmesini sağlaması bu faydalardan bazılarıdır.

Hatîb el-Bağdâdî'nin bu konuya dair ilk eser olan es-Sâbıḳ ve'l-lâḥiḳ fî tebâʿudi mâ beyne vefâti râviyeyn ʿan şeyḫin vâḥid adlı çalışmasının İrlanda'da mevcut tek yazma nüshası (Chester Beatty Library, nr. 3508) Arthur J. Arberry tarafından "Al-Khatib on Traditionists" başlıklı makalede tanıtılmış (IQ, XIV/1 [1970], s. 19-21), Muhammed b. Matar ez-Zehrânî eseri yüksek lisans tezi olarak tahkik edip yayımlamıştır (Riyad 1402/1982). Kendisinden rivayette bulunulan muhaddisler esas alınarak telif edilen eserde 230 muhaddis alfabetik biçimde sıralanmış olup bunlardan rivayette bulunan sâbık ve lâhik örneklerine genişçe yer verilmiştir. 561 rivayetin yer aldığı eserde 1352 râvi incelenmiş, sâbık ve lâhik râvilerden aralarında altmış yıl fark bulunanlar için sadece bir örnek verilmiş, altmış-yetmiş yıl arası için otuz sekiz, seksen-doksan arası için 159, 90-100 arası için 105, 100 yıldan çok fark bulunanlar için 170 örnek zikredilmiştir. Sâbık ve lâhik râvilerin vefat tarihleri arasında görülebilen en uzun zaman dilimi 152 yıldır. Eser zayıf râvilere yer vermesi, ayrıca mevzû rivayetlerden örnekler içermesi sebebiyle eleştirilmiştir. Zehebî'nin et-Telvîḥ bi-men sebeḳa ve laḥiḳa adlı eserinin ise günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA:

Müsned, II, 320, 405; Buhârî, "Riḳāḳ", 5; Hatîb el-Bağdâdî, es-Sâbıḳ ve'l-lâḥiḳ (nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî), Riyad 1402/1982, s. 47-50, 363, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 15-18; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 317-318; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 207; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İḫtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîs̱ (Ahmed M. Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱ içinde), Kahire 1377/1958, s. 205; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 385-386; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 117-118; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Kahire 1424/2003, IV, 193-198; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 262-264; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 374-375; Munawar Ahmad Anees - Alia N. Athar, Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages, London-New York 1986, s. 271.

S. Kemal Sandıkçı

7. MÜTTEFİK ve MÜFTERİK (المتّفق والمفترق)

Aynı adı taşıyan râvileri ifade eden terim ve bu konuda yazılan eserlerin ortak adı.

Esmâü'r-ricâl (ricâlü'l-hadîs) ilminin bir kolu olan müttefik ve müfterik râvilerin şahıslarının farklı (müfterik), adları, baba adları, bazan dede adları yahut künyeleri veya nisbelerinin hem yazılışı hem okunuşunun aynı (müttefik) olmasıdır. Bu râvilerin aynı çağda ve aynı şehirde yaşaması, aynı hocadan rivayet etmesi, kendilerinden de aynı kişilerin rivayette bulunması

halinde birbirleriyle karıştırılması mümkündür. Ayrıca bu iki râviden biri sika, diğeri zayıf ise ortaya ciddi problemler çıkmaktadır.

Müttefik ve müfterik isimlerle ilgili yedi ihtimal söz konusudur. 1. Râvilerin kendi adları ile baba adları aynı olabilir. Meselâ Halîl b. Ahmed adında altı râvi vardır. Yine Yahyâ b. Saîd adıyla bilinen iki ünlü râviden biri Yahyâ b. Saîd el-Kattân, diğeri Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'dir. İsmâil b. Mûsâ adında iki râvi vardır, ikisi de hem Hasan-ı Basrî'nin talebesi hem Basralıdır; ancak biri sika, diğeri zayıftır. Bu durumlarda ayırıcı unsurlarını belirtmeden sadece Halîl b. Ahmed veya İsmâil b. Mûsâ demek yeterli değildir. Onlardan hangisinin kastedildiği bilinmezse adlarının geçtiği rivayetin terkedilmesi gerekir. 2. Râvilerin hem kendi adları hem baba ve dede adları aynı olabilir. Aynı asırda Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân adlı dört kişi yaşamış olup bunların her biri ismi Abdullah olan farklı kişilerden hadis rivayet etmiştir. Diğer bir örnek de Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed adını taşıyan üç kişidir. Biri Nîşâburlu, diğerleri Bağdatlı olan bu râvilerin üçü de 360 (971) yılında vefat etmiştir. Bedreddin İbn Cemâa, buna nisbelerinin de aynı olması ihtimalini ekleyerek Muhammed b. Ya'kūb b. Yûsuf en-Nîsâbûrî örneğini verir. Bu isimle bilinen iki kişiden biri Ebü'l-Abbas el-Esam, diğeri İbnü'l-Ahrem'dir. Nîşâburlu bu iki muhaddis aynı dönemde yaşamış, aynı kişilerden rivayet etmiş, her ikisinden de aynı kişiler rivayette bulunmuştur. 3. Râvilerin sadece künyeleriyle nisbeleri aynı olabilir. Her ikisi de Basralı olan Ebû İmrân el-Cevnî'ler bunun örneğini teşkil eder. 4. Râvilerin adlarıyla babalarının künyeleri aynı olabilir. Nitekim tâbiînden Sâlih b. Ebû Sâlih adını taşıyan dört râvi bilinmektedir. 5. Kendi adlarıyla baba adları ve nisbeleri aynı olabilir. Bunun örneğini oluşturan ve birbirinin çağdaşı olan Muhammed b. Abdullah el-Basrî adlı iki râviden biri sika, diğeri zayıftır. 6. Râvilerin yalnız isimleri veya yalnız künyeleri aynı olabilir. Her dönemde bunun pek çok örneği bulunduğundan karışıklığa meydan vermemek için sadece isim ve künye ile yetinilmemeli, aynı zamanda bunların baba adı ve nisbeleri de zikredilmelidir. Bununla beraber bazı şehirlerde sadece adıyla meşhur olan râviler de vardır. Meselâ Abdullah denince Medine'de İbn Ömer, Mekke'de İbnü'z-Zübeyr, Kûfe'de İbn Mes'ûd, Basra'da İbn Abbas, Mısır'da İbn Amr b. Âs, Horasan'da İbnü'l-Mübârek anlaşılır. 7. Nisbeleri aynı olmakla beraber râviler farklı yerlere mensup olabilir. Meselâ Âmülî nisbesiyle Âmül şehrine mensup olanlar kastedilmekle beraber biri Taberistan'da, diğeri Türkmenistan'da olmak üzere iki Âmül vardır. Hanefî nisbesi de hem Hanefî mezhebine hem Benî Hanîfe kabilesine mensup olanlar için kullanılır. Müttefik ve müfterik konusu tamamen müstakil bir alan olmayıp mü'telif ve muhtelif, müteşâbih (müştebih), hatta ensâb konularıyla iç içedir. Bunların hepsine başvurulması halinde mesele daha kolay çözülebilir.

Müttefik ve müfterik konusunda telif edilen belli başlı eserler şunlardır: Ebü'l-Feth el-Ezdî, Tesmiyetü men vâfeḳa ismühû isme ebîhi mine'ṣ-ṣaḥâbe ve't-tâbiʿîn ve men baʿdehüm mine'l-muḥaddiṡîn (nşr. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire, Küveyt 1408/1988; doksan yedi râvi ihtiva eder), Men vâfeḳa ismühû künyete ebîh (nşr. Bâsim Faysal, Küveyt 1408/1988) (114 râvi ihtiva eder), Men yüʿrafü bi-künyetihî ve lâ yuʿlemü ismuhû ve lâ delîle yedüllü ʿalâ ismih (Câmiatü'l-Melik Suûd Ktp., nr. 1280); Hatîb el-Bağdâdî, el-Müttefiḳ ve'l-müfteriḳ (nşr. Muhammed Sâdık Aydın, I-III, Dımaşk 1417/1997; bu eseri İbn Hacer el-Askalânî Telḫîṣü'l-Müttefiḳ ve'l-müfteriḳ li'l-Ḫaṭîb adıyla yeniden tertip etmeye başlamışsa da tamamlayamamıştır), Muvażżiḥu evhâmi'l-cemʿ ve't-tefrîḳ (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-

Muallimî, I-II, Haydarâbâd 1378-1379/1959-1960; Medine 1966; Beyrut 1405; nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî, I-II, Beyrut 1987, 1990; bk. DİA, XVI, 457); İbnü'l-Kayserânî, el-Ensâbü'l-müttefiḳa (nşr. P. de Jong, Leiden 1865, 1890; Haydarâbâd 1323; nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1411/1991); Ebû Mûsâ el-Medînî, Ziyâdât ʿalâ Kitâbi'l-Ensâbi'l-müttefiḳa fi'l-ḫaṭ (bir önceki eserle birlikte yayımlanmıştır); Hâzimî, Me'ttefeḳa lafẓuhû ve'ftereḳa (ve'ḫ-telefe) müsemmâhü fi'l-emâkin ve'l-büldâni'l-müştebehe fi'l-ḫaṭ (el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif fî esmâʾi'l-büldân) (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2140; Brockelmann, GAL, I, 473; Suppl., I, 605), el-Müşterik vażʿan ve'l-müfterik̩ ṣuk̩ʿan (nşr. F. Wüstenfeld, Göttingen 1846, 1861; Yâkūt el-Hamevî'nin Muʿcemü'l-büldân'ından faydalanılarak telif edilmiştir). Cevzakī ve İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî'nin de bu konuda birer eserinin bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir (Zehebî, III, 1014; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1685; Kettânî, s. 115).

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Medine, ts., 324-331; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 226-229; Zehebî, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, III/1014; Burhâneddin el-Ebnâsî, eş-Şez̠e'l-feyyâḥ min ʿUlûmi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Ebû Abdullah M. Ali Semek), Beyrut 1418/1998, s. 456-470; İbnü'l-Mülakkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey‘), İhsâ 1413/1992, II, 614-621; Zeynüddin el-Irâkī, Şerḥu Elfiyeti'l-ʿIrâḳī (nşr. Muhammed b. Hüseyin el-Irâkī el-Hüseynî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), III, 200-217; a.mlf., et-Taḳyîd ve'l-îżâḥ (nşr. Abdurrahman M. Osman), Beyrut 1401/1981, s. 386-395; İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî‘ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1417, I, 291-323; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġîs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, IV, 268-284; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, II, 316-327; Zekeriyyâ el-Ensârî, Fetḥu'l-bâḳī ʿalâ Elfiyyeti'l-ʿIrâḳī (nşr. Muhammed b. Hüseyin el-Irâkī el-Hüseynî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), III, 200-217; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut 1415/1994, s. 694-698; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1685; Brockelmann, GAL, I, 473; Suppl., I, 605; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 114-115; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Kahire 1399/1979, s. 193-194; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 349-352; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-Vasîṭ fî ʿulûm ve muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱, Cidde 1403/1983, s. 626-634; Muhammed b. Ali el-Asyûbî el-Vellüvî, Şerḥu Elfiyeti's-Süyûṭî, Medine 1414/1993, II, 338-350; Muhammed b. Halîfe en-Nebhânî, en-Nuḫbetü'n-Nebhâniyye (nşr. Hâlid Abdülfettâh Şibl Ebû Süleyman), Beyrut 1415/1995, s. 169-170; M. Yaşar Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", DİA, XVI, 457.

S. Kemal Sandıkçı

8. MÜ'TELİF ve MUHTELİF (المؤتلف والمختلف)

Yazılışı aynı, okunuşu farklı olan râvi adlarıyla ilgili terim ve bu konuda yazılan eserlerin ortak adı.

Bir râvinin rivayet ettiği hadisin güvenilir olup olmadığını tesbit edebilmek için onun adını, lakabını, künye ve nisbesini bilmek önemlidir. Ricâlü'l-hadîs ilminin bir kolu olan mü'telif ve muhtelif râvilerin birbiriyle karıştırılmamasını sağlamaya çalışır. Yahyâ b. Maîn, doğru olan isimle doğru olmayanı ayırmadan rivayette bulunan kişinin kendisinden hadis rivayet edilmeye lâyık olmadığını söylemektedir. Muhaddisler Habbân'ı Hibbân, Husayn'ı Husayf diye okuyan ve bu farkı önemsemeyen kimselerin rivayete ehil olmadıklarını kabul etmiş ve onlardan hadis rivayet etmemişlerdir.

Mü'telif ve muhtelif yazılış itibariyle aynı veya birbirine yakın (mü'telif), ancak telaffuz bakımından birbirinden farklı (muhtelif) olan isim, künye, lakap ve nisbeleri ifade eder. Bu farklılık bir harfin harekesinin yanlış okunması, harfteki noktanın değiştirilmesi, benzer bir harfle karıştırılması gibi sebeplerden kaynaklanır. Arap alfabesinde sesli harflerin bulunmaması, noktaların harflerin tayininde önemli rol oynaması isimlerin farklı okunmasına imkân vermekte, bu da zaman zaman karışıklığa yol açmaktadır. Özel isimlerin mü'telif ve muhtelifi konusunda üç ihtimalden söz edilebilir. 1. İsmin yazılışının aynı, okunuşunun farklı olması. "سلام" ismi Selâm ve Sellâm, "كريز" ismi Kerîz ve Küreyz, "عمارة" ismi, Umâre, İmâre ve Ammâre şeklinde okunmaya müsaittir. 2. Bir ismi meydana getiren harflerin şeklen aynı, fakat noktalarının farklı olması. "سراح" - "سراج" isimleri Serâh ve Sirâc, "حرام" - "حزام" isimleri Harâm ve Hizâm, "جرير، حرير، حريز، خزير، حزيز، حزين، جرين، خربز، جربز" isimleri Cerîr / Cüreyr, Hureyr / Harîr, Harîz, Huzeyr, Hazîz, Hazîn, Cerîn, Hirbiz, Cürbiz şeklinde okunabilir. 3. Birbirine sadece şeklen benzeyen isimlerin tamamen farklı olması. "زنير" (Züneyr) ve "زنين" (Züneyn) örneklerinde olduğu gibi. Özel isimlerdeki bu durum künye, lakap ve nisbeler için de söz konusudur. "أبو بصير" (Ebû Basîr) ve "أبو نصير" (Ebû Nusayr) künyeleri, "بزار" (Bezzâr) "بزاز" (Bezzaz) lakapları, "البصري" (el-Basrî) ile "النصري" (en-Nasrî) ve "النضري" (en-Nadarî / en-Nadrî) nisbeleri böyledir.

Mü'telif ve muhtelif konusunda hemen hiçbir ismi dışarıda bırakmamak üzere geniş araştırmalar yapılmakla beraber en çok Ṣaḥîḥ-i Buḫarî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim ile el-Muvaṭṭaʾın râvileri üzerinde durulduğu görülmektedir. Mü'telif ve muhtelifin bu sahada yapılan çalışmalarla sınırlı kalmadığı, buna yakın konular olan müttefik ve müfterik ile müteşâbih konularındaki eserlerin, hatta ensâba dair çalışmaların da muhteva açısından birbirine çok yakın olduğu görülmektedir.

Mü'telif ve muhtelife dair bilinen ilk kitap, Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî'nin (ö. 245/859) Muḫtelefü'l-ḳabâʾil ve müʾtelefühâ adlı eseri olmakla beraber (nşr. F. Wüstenfeld, Göttingen, 1850; nşr. Hamed el-Câsir, Riyad 1400/1980; nşr. İbrâhim el-Ebyârî, Kahire-Beyrut 1400/1980) sadece hadis râvilerine ait en önemli ilk kaynak Dârekutnî'nin el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif'idir (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir, I-V, Beyrut 1406/1986). Alfabetik olan kitabın baş tarafı günümüze ulaşmadığı için eser "bâ" harfiyle başlamakta ve 2352 isim ihtiva etmektedir. Ardından Abdülganî el-Ezdî, hocasının bu çalışmasını tamamlamak amacıyla el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif fî esmâʾi naḳaleti'l-ḥadîs̱'ini yazmıştır (nşr. Muhammed Muhyiddin el-Caʿferî ez-Zeynebî, Allahâbâd 1327, müellifin Müştebihü'n-nisbe'si ile birlikte). Caʿfer b. Muhammed el-Müstağfirî bu esere ez-Ziyâdât fî Kitâbi'l-Müʾtelif ve'l-muḫtelif li-ʿAbdilġanî adıyla ilâveler yapmış (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 525, vr. 45-67; Mekke, Harem

1923), Muhammed b. Ali es-Sûrî de bunun için bir ziyâdât kaleme almıştır. Hatîb el-Bağdâdî, Dârekutnî'nin eserini Abdülganî'nin adı geçen çalışmasını da dikkate alarak el-Müʾtenif fî tekmileti'l-Muḫtelif ve'l-müʾtelif ismiyle genişletmiş ve ikmal etmiştir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 285/140; Brockelmann, GAL, I, 401). Bu arada Hişâm b. Ahmed el-Vakşî et-Tenbîhât ʿalâ evhâmi'd-Dâreḳuṭnî fi'l-Müʾtelif ve'l-muḫtelif, Ruşâtî el-İʿlâm bimâ fi'l-Muḫtelif ve'l-müʾtelif li'd-Dâreḳuṭnî mine'l-evhâm adıyla birer eser yazmışlardır. Hasan b. Bişr el-Âmidî'nin el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif'i şairlerle ilgilidir (nşr. F. Krenkow, Kahire 1354; nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, Kahire 1381).

Bu sahanın en mükemmel eseri İbn Mâkûlâ'nın el-İkmâl* fî refʿi'l-irtiyâb ʿani'l-müʾtelif ve'l-muḫtelif fi'l-esmâʾ ve'l-künâ ve'l-ensâb'ıdır (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, I-VI, Haydarâbâd 1382-1386/1962-1967; nşr. Nâyif el-Abbas, VII, Beyrut 1976). Burada ayrıca İbn Mâkûlâ'nın kendi eserine yazdığı Müstemirrü'l-evhâm adlı zeyli ile Dârekutnî, Abdülganî el-Ezdî ve Hatîb el-Bağdâdî'nin eserlerindeki evhamı derleyip düzelttiği Tehẕîbü müstemirri'l-evhâm ʿalâ ẕevi'l-maʿrife ve üli'l-efhâm adlı eseri anılmalıdır (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan, Beyrut 1410/1990). Daha sonraki dönemlerde el-İkmâl esas alınarak muhtelif çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan Hâzimî'nin el-Fayṣal fî müştebehi'n-nisbe'sinde (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 530) İbn Mâkûlâ'nın bu eserinin özellikle nisbelerle ilgili bölümündeki hatalar düzeltilmektedir. İbn Nukta'nın el-İstidrâk ʿale'l-İkmâl li'bn Mâkûlâ'sı (nşr. Abdülkayyûm Abdürabbinnebî, Mekke 1408/1987) aslının yarısı kadar olan hacmiyle el-İkmâl üzerine yapılan zeyillerin en önemlisidir. Ardından İbnü'l-İmâdiyye olarak da tanınan Mansûr b. Selîm eẕ-Ẕeyl ʿâlâ teẕyîli İbn Nuḳṭa ʿale'l-İkmâl li'bn Mâkûlâ (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mustalah, nr. 81; Brockelmann, GAL, I, 435; Suppl., I, 573), İbnü's-Sâbûnî Tekmiletü İkmâli'l-İkmâl fi'l-ensâb ve'l-esmâʾ ve'l-elḳāb (nşr. Mustafa Cevâd, Bağdat 1377/1957; Beyrut 1406/1986) adlı zeyillerini kaleme almışlardır. Moğultay b. Kılıç, Ẕeyl ʿalâ Kitâbeyi'ṣ-Ṣâbûnî ve İbn Selîm fi'l-müʾtelif ve'l-muḫtelif adlı eserinde Mansûr b. Selîm ve İbnü's-Sâbûnî'nin zeyillerini birleştirerek bunlara bir zeyil yazmıştır. Daha sonra İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî Ẕeylü'l-Müʾtelif ve'l-muḫtelif li'bn Mâkûlâ (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 1214 [I. cilt]), Îsâ b. Mes'ûd ez-Zevâvî İkmâlü'l-İkmâl fi'l-müʾtelif ve'l-muḫtelif (GAL Suppl., I, 948), Hüseyin b. Bedrân el-Bağdâdî Muḫtaṣarü'l-İkmâl li'bn Mâḳûlâ adlı çalışmalarını gerçekleştirmişlerdir.

Ebû Ali el-Gassânî'nin Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ile Ṣaḥîḥ-i Müslim'deki râvilerin isim, künye, lakap ve nisbelerinin mü'telif ve muhtelifi ile yanlış anlaşılabilecek kelimelere dair Taḳyîdü'l-mühmel ve temyîzü'l-müşkil adlı çalışmasıyla (DİA, XIII, 396) İbnü'l-Kayserânî'nin el-Ensâbü'l-müttefiḳa fi'l-ḫaṭṭi'l-mütemâs̱ile fi'n-naḳṭ ve'ż-żabṭ'ı ve bunun zeyli olan Ebû Mûsâ el-Medînî'nin Ziyâdât ʿalâ Kitâbi'l-Ensâbi'l-müttefiḳa fi'l-ḫaṭ adlı eseri (Haydarâbâd 1323; nşr. Yûsuf Kemâl el-Hût, Beyrut 1411/1991), Hâzimî'nin el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif fî esmâʾi'l-büldân'ı (DİA, XVII, 125) ve Nasr el-Hûrînî'nin el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif fi'l-esmâʾ adlı eseri (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mustalah, nr. 290; Tal'at, nr. 212) bu sahada bilinen diğer çalışmalardır. Kaynaklarda Hasan b. Abdullah el-Askerî, İbnü'l-Faradî, Mâlînî, Ebü'l-Velîd İbnü'd-Debbâğ, İbn Nâsır es-Selâmî, İbnü'l-Ebbâr, İbnü'l-Fuvâtî, Ca'berî, Ebîverdî ve Alâeddin İbnü't-Türkmânî gibi muhaddislerin de bu konuda çalışma yaptığı zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 344-357; Nevevî, et-Taḳrîb ve’t-teysîr (nşr. Salâh Muhammed Muhammed Uveyza), Beyrut 1407/1987, s. 107-110; a.mlf., İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 219-226; Bedreddin İbn Cemâa, el-Menhelü’r-revî fî muḫtaṣari ʿUlûmi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dımaşk 1406/1986, s. 121-127; Burhâneddin el-Ebnâsî, eş-Şez̠e’l-feyyâḥ min ʿUlûmi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Ebû Abdullah M. Ali Semek), Beyrut 1418/1998, s. 428-455; İbnü’l-Mülakkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey‘), İhsâ 1413/1992, II, 592-613; Zeynüddin el-Irâkī, Şerḥu Elfiyyeti’l-ʿIrâḳī (nşr. Muhammed b. Hüseyin el-Irâkī el-Hüseynî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), III, 128-200; a.mlf., et-Taḳyîd ve’l-îżâḥ (nşr. Abdurrahman M. Osman), Beyrut 1401/1981, s. 363-385; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, IV, 227-268; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, II, 297-315; Zekeriyyâ el-Ensârî, Fetḥu’l-bâḳī ʿalâ Elfiyyeti’l-ʿIrâḳī (nşr. Muhammed b. Hüseyin el-Irâkī el-Hüseynî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), III, 128-200; Radıyyüddin İbnü’l-Hanbelî, Ḳafvü’l-es̱er (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 113-115; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut 1415/1994, s. 699-703; Leknevî, Ẓaferü’l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 91-93; Mübârekfûrî, Muḳaddimetü Tuḥfeti’l-aḥvez̠î (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1412/1992, s. 302-304; Brockelmann, GAL, I, 401, 435; Suppl., I, 573, 948; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 115-119; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Kahire 1399/1979, s. 189-192; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 336-343; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-Vasîṭ fî ʿulûm ve muṣṭalaḥi’l-ḥadîs̱, Cidde 1403/1983, s. 604-625; Fâruk Hamâde, el-Menhecü’l-İslâmî fi’l-cerḥ ve’t-taʿdîl, Rabat 1409/1989, s. 73-78; Muhammed b. Ali el-Asyûbî el-Vellüvî, Şerḥu Elfiyyeti’s-Süyûṭî fi’l-ḥadîs̱, Medine 1414/1993, II, 283-337; Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir, Tevs̱îḳu’n-nüṣûṣ ve żabtihâ ʿinde’l-muḥaddis̱în, Mekke 1414/1993, s. 181-196; M. Yaşar Kandemir, “Gassânî, Ebû Ali”, DİA, XIII, 396; Selman Başaran, “Hâzimî”, a.e., XVII, 125.

S. Kemal Sandıkçı

9. MÜŞTEBİH (المشتبه)

İsim, nisbe, lakap veya künyelerinin yazılışı aynı, okunuşu farklı olduğu için karıştırılan râviler Hakkında kullanılan bir terim.

Şübhe kökünün “iftiâl” kalıbından türeyen müştebih kelimesi hadis terimi olarak şahısların isim, nisbe, lakap ve künyelerinin veya baba adlarının yazılışlarının aynı veya benzer, okunuşlarının farklı olması sebebiyle meydana gelen karışıklığı ifade eder. Aynı kökten gelen müteşâbih de bu anlamda kullanılmakla birlikte fazla yaygınlık kazanmamıştır. Genel olarak müştebih, mü’telif ve muhtelif ile müttefik ve müfterikin karışımından meydana gelen isimlerin okunuşuyla ilgili problemleri konu alır. Müştebih isimlerin doğru olarak tesbit edilmesiyle okuma yanlışlıkları, iki ayrı râvinin aynı kişi sanılması ve dolayısıyla biri zayıf diğeri güvenilir

iki râvinin rivayetlerinin birbirine karıştırılması önlenmiş olur (ayrıca bk. MÜ'TELİF ve MUHTELİF; MÜTTEFİK ve MÜFTERİK).

Müştebihte karışıklık, daha çok isimdeki harflerin benzer ya da birbirine yakın olması sebebiyle yanlış okunmasından, hatalı yazılmasından veya telaffuz farkının ayırt edilememesinden kaynaklanır. Bu yönüyle müştebih tashîf ve tahrîf ile yakından ilgilidir. Yazıda noktalama sisteminin henüz tam uygulanmadığı ilk dönemlerde hadisi hocadan duyarak değil bir kitaptan nakleden veya ilim meclisinde uzakta oturması yüzünden hocadan yanlış duyan râvilerin bu tür hatalara daha çok düştüğü bilinmektedir. Bununla birlikte farklı bölgelerdeki belde, meslek ve şahıs isimlerinin doğru okunuşu ancak duyarak öğrenilebileceği için bunları yazılı bir metinden nakleden râviler zaman zaman yanlış okuma ve nakletme hatasına düşmüşlerdir. Arap kabileleri arasındaki lehçe farkları da bazı isimlerin değişik şekillerde okunmasına sebep teşkil etmiştir. Hadis âlimleri bu karışıklıkları önlemeye ve yapılan hataları gidermeye gayret etmişler, ilmî seyahatlerinde bir yandan hadisleri derlerken öte yandan uğradıkları kasaba ve şehirlerde yaşamış râvilerin adlarının doğru telaffuzunu belirlemeye çalışmışlardır. Ayrıca hadis ilminde râvi adlarının hatalı okunması ayıp sayıldığından müştebih konusu hadis talebelerinin ilk öğrenmesi gereken hususlardan biri kabul edilmiştir. Ricâl ilminin kurucusu olan Şu'be b. Haccâc'dan itibaren konu üzerinde önemle durulmuş, talebeleri Şu'be'yi bazı râvi adlarını karıştırdığı için eleştirmiş, İbn Ebû Hâtim de Buhârî'nin et-Târîḫu'l-kebîr'de bazı râvi isimlerinde hatalar yaptığını ileri sürerek ünlü bir hadis âlimi olan babası Ebû Hâtim er-Râzî'den yaptığı nakillerle bunları düzeltmiştir. Hasan b. Abdullah el-Askerî, Kur'ân-ı Kerîm'in ve hadislerin yazılışı sırasında yapılan hatalarla bu hataları nesilden nesile aktaranlara dair kaleme aldığı Taṣḥîfâtü'l-muḥaddiṡîn fî ġarîbi'l-ḥadîṡ adlı eserinde hatalı şekilleri ve bunların doğrularını göstermiştir.

Müştebihi hadis usulünün bir konusu olarak ilk defa Hâkim en-Nîsâbûrî "müteşâbih" adıyla ele almış ve bu terimi isim, künye ve nisbelerle ilgili her tür benzerlikten kaynaklanan yanlış okumalar için kullanmıştır. Bu tür hataları ve bundan kaynaklanan karışıklıkları yedi kısımda inceleyen Hâkim ilk beş kısımda kabileler, beldeler, isimler, künyeler ve mesleklerle ilgili benzerlikleri, altıncı kısımda sadece birer râvisi bulunan, isim ve künyeleri benzeyen râvileri, yedinci kısımda da aynı tabakadan olup isimleri ve baba adları benzeyen râvileri söz konusu etmiştir (Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîṡ, s. 221-238). Daha sonra İbn Mâkûlâ müştebihi, mü'telif ve muhtelifle müttefik ve müfterikin ve diğer isimlerin okunuşuna ilişkin karışıklıkları içine alacak şekilde bir üst terim olarak incelemiştir. Nitekim konunun en kapsamlı kitaplarından biri olan el-İkmâl adlı eserini (DİA, XXII, 30) müştebih isim, nisbe, künye ve lakapları açıklamak amacıyla kaleme almıştır (el-İkmâl, I, 2). İbnü's-Salâh, mü'telif ve muhtelifle müttefik ve müfteriki iki ayrı başlık altında inceledikten sonra müştebih veya müteşâbih şeklinde bir adlandırma yapmadan bu iki bölümün özelliklerini isminde toplayan şahıslara dair yeni bir bölüm açmış ve Hatîb el-Bağdâdî'nin Telḫîṣü'l-müteşâbih fi'r-resm adıyla güzel bir eser telif ettiğini söylemiştir (ʿUlûmü'l-ḥadîṡ, s. 365). Hatîb'in kitabından dolayı sonradan gelen bazı usulcüler bu bölüme "müteşâbih" ismini vermiş (Süyûtî, II, 329), İbnü's-Salâh'ın "Kendi isimleri ve nesepleri müteşâbih, ancak baba ve oğul adlarının yer değiştirdiği râvileri -Yezîd b. Esved ve Esved b. Yezîd gibi- tanıma" başlığıyla ele aldığı bölümü Şemseddin es-Sehâvî "müştebih-maklûb" diye isimlendirmiştir (Fetḥu'l-muġîṡ, III, 290).

Adların birbirine benzemesinden kaynaklanan karışıklıklar şahsın isminde, künyesinde, nisbesinde, baba adında ve kendi adıyla baba adının takdim-tehirinde olmak üzere beş yerde görülür. 1. İsimlerinin yazılışı ile okunuşu aynı olan şahısların baba adlarının yazılışı aynı, okunuşu farklı olabilir. Bu türe misal olarak Muhammed b. Akīl ile Muhammed b. Ukayl, Eyyûb b. Beşîr ile Eyyûb b. Büşeyr ve Abdullah b. Bahîr ile Abdullah b. Buhayr'i zikretmek mümkündür. İsimlerdeki harflerin birbirine benzemesi ve harflerde küçük bir değişikliğin meydana gelmesi de iki ismin karıştırılmasına yol açabilir. Muhammed b. Sinân ile Muhammed b. Seyyâr, Ahmed b. Süleyman b. Sâlim ile Ahmed b. Selmân b. Sâlim, Muhammed b. Huneyn ile Muhammed b. Cübeyr, Abdullah b. Müneyn ile Abdullah b. Müneyr, Sevr b. Zeyd el-Kelâî ile Sevr b. Yezîd el-Kelâî, Abdullah b. Zeyd ile Abdullah b. Yezîd, Eyyûb b. Yesâr ile Eyyûb b. Seyyâr bu türün örnekleridir. 2. Baba adları aynı olduğu halde isimlerinin yazılışı benzer, okunuşu noktalama veya yakın harf değişikliği sebebiyle farklı olabilir. Hz. Ali'den hadis rivayet eden Şüreyh b. Nu'mân ile Buhârî'nin hocası Süreyc b. Nu'mân'ın adları buna misaldir. Ayrıca Abbas b. Velîd ile Ayyâş b. Velîd, Ahmed b. Hüseyin ile Ahyed b. Hüseyin, Amr b. Zürâre ile Ömer b. Zürâre, Ubeydullah b. Ebû Abdullah ile Abdullah b. Ebû Abdullah, Muarrif b. Vâsıl ile Mutarrif b. Vâsıl da bu türün örnekleridir. Baba adları bilinmeyip kendi adları yazılış bakımından benzer, okunuş bakımından farklı, nisbeleri de aynı olan Hanân el-Esedî ile Hayyân el-Esedî gibi isimler de böyledir. 3. İsimleri aynı olmakla birlikte nisbelerinin yazılışı aynı, okunuşu farklı olabilir. Muhammed b. Abdullah el-Muharrimî ile Muhammed b. Abdullah el-Mahremî bunun örneğidir. Birincisi Bağdat'ın mahallesi olan Muharrim'e, ikincisi sahâbî Mahreme b. Nevfel'e nisbet edilmiştir. Künyesi aynı olup nisbesi yazılış itibariyle aynı, okunuş bakımından farklı olan isimler de bu kapsama girer. Ebû Amr eş-Şeybânî ile Ebû Amr es-Seybânî gibi. 4. Nisbeleri aynı, künyeleri yazılış itibariyle benzer, okunuş bakımından farklı olabilir. Ebü'r-Ricâl el-Ensârî ile Ebü'r-Rahhâl el-Ensârî ve Ebû Bekir b. Ebû Hasme ile Ebû Bekir b. Ebû Hayseme buna örnektir. 5. Karışıklık bazan iki râviden birinin adının diğerinin baba adıyla aynı olması ve bunların takdim tehir edilerek okunması şeklinde olur. Müştebih-maklûb denen bu türde yazılış ve okunuş bakımından bir farklılık bulunmamakla birlikte isimlerin takdim ve tehirinden kaynaklanan bir karışıklık söz konusudur. Tâbiîn âlimlerinden Velîd b. Müslim ile çağdaşı Müslim b. Velîd buna örnektir. Nitekim Buhârî et-Târîḫu'l-kebîr'de bu iki ismi birbirine karıştırmış, İbn Ebû Hâtim de bunu tashih etmiştir. Esved b. Yezîd ile Yezîd b. Esved, Abdullah b. Yezîd ile Yezîd b. Abdullah ve Eyyûb b. Seyyâr ile Yesâr b. Eyyûb gibi isimler arasındaki takdim ve tehir de böyledir. Hatîb el-Bağdâdî'nin Râfiʿu'l-irtiyâb fi'l-maḳlûb mine'l-esmâʾ ve'l-elḳāb adıyla bir eser kaleme aldığı zikredilir.

Literatür. Müştebih konusunda yazılan ilk müstakil eserin Endülüslü âlim İbnü'l-Faradî'nin Müştebihü'n-nisbe (el-Müştebeh [el-Müteşâbih]) fî esmâʾi ruvâti'l-ḥadîs̱'i olduğu kaynaklarda belirtilir. Onun çağdaşı Abdülganî el-Ezdî de Müştebihü'n-nisbe adıyla bir eser kaleme almış (nşr. Muhammed Muhyiddin el-Ca'ferî, Allahâbâd 1327, müellifin el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif'i ile beraber; nşr. Abdülmuhsin Zeynebî, baskı yeri yok, 1909) ve burada nisbeleri müştebih olanları, Îżâḥu'l-işkâl fi'r-ruvât'ta (Sezgin, I, 224) isimleri müştebih olanları toplamış, İbn Hacer el-Askalânî Müştebihü'n-nisbe'ye Tavżîḥu'l-Müştebih ismiyle bir zeyil yazmıştır. Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî de bunun için eẕ-Ẕeyl ʿalâ Müştebihi'n-nisbe adıyla bir zeyil kaleme almıştır. Daha sonra Ebü'l-Fazl Ubeydullah b. Abdullah b. Ahmed el-Herevî el-Muʿcem fî müştebihi esâmi'l-muḥaddis̱în adıyla bir eser telif etmiştir (nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî,

Riyad 1411/1990; İbrâhim es-Samerrâî, bu eserin neşrinde yapılan hataları “Maʿa’l-Muʿcem fî müştebihi esâmi’l-muḥaddis̱în li-Ebi’l-Fażl el-Herevî” adlı makalesinde göstermiştir. bk. MMLAÜr., sy. 49 [1995], s. 11-26). Konuya dair en güzel eserlerden biri, Hatîb el-Bağdâdî’ye ait Telḫîṣü’l-müteşâbih fi’r-resm ve himâyetü mâ eşkele minhü ʿan bevâdiri’t-taṣḥîf ve’l-vehm’dir (DİA, XVI, 457). Alâeddin İbnü’t-Türkmânî’nin Muḫtaṣaru Telḫîṣi’l-müteşâbih adıyla (Brockelmann, GAL, I, 401; Suppl., I, 564) ihtisar edip bazı bilgiler eklediği bu esere yine Hatîb el-Bağdâdî Tâlî Telḫîṣi’l-müteşâbih ismiyle bir zeyil yazmış (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan - Ebû Huzeyfe Ahmed eş-Şukayrat, I-II, Riyad 1417/1997), Süyûtî bunu Ḫulâṣatü’l-Kitâbi’t-Tâlî li’t-Telḫîṣ adıyla özetlemiş ve bazı ilâveler yapmış, ardından bu eserini Tuḥfetü’n-nâbih bi-Telḫîṣi’l-müteşâbih ismiyle ihtisar etmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 375). Hatîb’in, râvilerin baba adlarının başında “ebû” lafzının bulunup bulunmamasına göre (Süleyman b. Mugīre ile Süleyman b. Ebû Mugīre gibi) kaleme aldığı Ġunyetü’l-mültemis fî îżâḥi’l-mültebis adlı bir çalışması da bulunmaktadır (nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Küveyt 1413; nşr. Yahyâ b. Abdullah el-Bekrî eş-Şehrî, Riyad 1422/2001). Ayrıca Abdullah b. Yûsuf el-Cürcânî el-Muʿcem fi’l-müştebih (İbn Nâsırüddîn, neşredenin girişi, I, 27), Zemahşerî el-Müştebih (Müteşâbihü esâmi’r-ruvât) (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XX, 156), Hâzimî el-Fayṣal fî müştebihi’n-nisbe (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 530), Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî el-Muḥteseb fî (müştebihi)’n-neseb (Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 522), İbnü’l-Mufaddal Müteşâbihü’l-esmâʾ ve’l-ensâb (İbn Nâsırüddin, I, 489), İbn Nukta Müştebihü’n-nisbe (Brockelmann, GAL, I, 435) adlı eserleri telif etmişlerdir. Müştebih konusunun önemli çalışmalarından biri de Zehebî’nin el-Müştebih fi’r-ricâl esmâʾühüm ve ensâbühüm isimli kitabıdır (nşr. P. de Jong, Leiden 1863, 1881; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-II, Kahire 1962). İbn Râfi‘in de Ẕeylü Müştebihi’n-nisbe adlı küçük bir çalışması vardır (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1394/1974, 1396/1976, 1986). Bu alandaki önemli eserlerden biri de İbn Hacer el-Askalânî’nin Tebṣîrü’l-müntebih bi-taḥrîri’l-Müştebih’idir (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ali en-Neccâr, I-IV, Kahire 1383-1386; Kahire 1967; Delhi-Mekke 1406). İbn Hacer bu çalışmasında Zehebî’nin eserini esas almakla birlikte kelimelerin okunuşunu harflerle tesbit etmiş, ek bilgiler vermiş, Zehebî’nin eksik bıraktığı hususları tamamlamış ve eseri alfabetik olarak düzenlemiştir. Kāsım b. Kutluboğa ile İbn Hacer’in torunu Yûsuf b. Şâhîn esere birer hâşiye yazmışlardır. Müştebih konusunun en kapsamlı çalışması ise İbn Nâsırüddin’in Tavżîḥu’l-Müştebih fî żabṭı esmâʾi’r-ruvât ve ensâbihim ve elḳābihim ve künâhum adlı eseridir (nşr. Şuayb el-Arnaût, I-VI, Beyrut 1403/1982; nşr. Muhammed Naîm el-Araksûsî, I-X, Beyrut 1414/1993). Müellif burada daha önceki müelliflerin yanlışlarını göstermiş, Zehebî’nin hatalarına ise buradan ihtisar ettiği el-İʿlâm bi-mâ vaḳaʿa fî Müştebihi’ẕ-Ẕehebî mine’l-evhâm’da işaret etmiştir (Medine 1407/1987).

Müştebih konusunda ayrıca şu eserleri de zikretmek gerekir: İsmâil b. Hibetullah el-Mevsılî, et-Temyîz ve’l-faṣl beyne’l-müttefiḳ fi’l-ḫaṭṭi ve’n-nuḳaṭi ve’ş-şekl (nşr. Abdülhafîz Mansûr, Libya 1983) ve Müştebihü’n-nisbe (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXIII, 319); Ebü’l-Alâ Muhammed b. Ebû Bekir el-Faradî, Müştebihü’n-nisbe (Îżâḥu’l-meknûn, II, 486); Ebîverdî, el-Muḫtelif ve’l-müʾtelif fî müştebihi es-mâʾi’r-ricâl (nşr. Mustafa Cevâd, Bağdat 1377/1957; Beyrut 1406/1986, İbnü’s-Sâbûnî’nin Tekmiletü İkmâli’l-İkmâl’i ile birlikte); İbnü’l-Mülakkın, Îżâḥu’l-irtiyâb fî maʿrifeti mâ yeştebihü ve yeteṣaḥḥafü mine’l-esmâʾ ve’l-ensâb (DİA, XXI, 151); İbn Hatîbüddehşe, Tuḥfetü ẕevi’l-ereb fî müşkili’l-esmâʾ ve’n-neseb (nşr.

Traugott Mann, Leiden 1905); Abdülkerîm b. Veliyyüddin, Müzîlü'l-iştibâh fî esmâʾi'ṣ-ṣaḥâbe (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1710).

BİBLİYOGRAFYA:

Hasan b. Abdullah el-Askerî, Taṣḥîfâtü'l-muḥaddis̱în (nşr. Ahmed Abdüşşâfî), Beyrut 1408/1988, s. 105-316; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 221-238; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, Beyrut 1411/1990, I, 1-3; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1986, s. 358-369; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 230-232; Bedreddin İbn Cemâa, el-Menhelü'r-revî fî muḫtaṣari ʿUlûmi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dımaşk 1406/1986, s. 129; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 178; XX, 156; XXIII, 319; a.mlf., el-Müştebih (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1962, neşredenin girişi, I, 1-2; İbnü'l-Mülakkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'), İhsâ 1413/1992, II, 622-625; İbn Nâsırüddin, Tavżîḥu'l-Müştebih (nşr. M. Naîm el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, I, 489; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 27; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 127-129; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1972, II, 329-335; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, III, 285-287, 290; Ali el-Kārî, Şerḥu şerḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü'l-Erkam), s. 704-716; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 375; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1366, II, 493-496; Leknevî, Ẓaferü'l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 91-94; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, I, 460-465; Brockelmann, GAL, I, 401, 435; Suppl., I, 564; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 522; Îżâḥu'l-meknûn, II, 486; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 119-120; Sezgin, GAS, I, 224; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 251; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 343-344; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1412/1992, s. 185-186.

S. Kemal Sandıkçı - Ayhan Tekineş

10. ESMÂ ve KÜNÂ الأسماء والكنى

Hadis râvilerinin isim ve künyelerini konu alan ilim dalı

Klasik hadis kitaplarında rivayetler râvilerin isim (çoğulu esmâ) ve künyelerini (çoğulu künâ) ihtiva eden senedlerle birlikte zikredildiği için rivayetlerin sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi râvilerin tanınmasına ihtiyaç gösterir. Râvilerin bir kısmı sadece künyesi veya ismiyle, bir kısmı da hem künyesi hem ismiyle tanınmıştır. İsmiyle tanınan bir râvinin künyesiyle anılması veya künyesiyle bilinen râvinin ismiyle zikredilmesi karışıklığa yol açtığı gibi isim ve künyelerin birbirine benzemesi de senedlerin değerlendirilmesinde zorluklar meydana getirmiş, hatta bazı yanlışlıklara yol açmıştır. İsim veya künye benzerliğinin sebep olduğu hataların başında, bir fikrin onun aksini savunan kimseye nisbet edilmesi gelmektedir. Meselâ abdest alırken ayakları

meshetmek gerektiğini savunan İmâmiyye mezhebine mensup İbn Cerîr et-Taberî, kendisiyle aynı adı ve künyeyi taşıyan meşhur müfessir ve Sünnî âlimi Muhammed b. Cerîr et-Taberî sanılmıştır. Kısaltma düşüncesiyle isim zikretmeyip sadece künyeyi söylemek bazı yanlışlara sebep olmuş, bir rivayet kusurunu gizlemek maksadıyla râvinin meşhur olmayan ad veya künyesiyle anılması da (bk. TEDLÎS) kasıtlı hatalar doğurmuştur. Öte yandan bir râvinin künyesiyle isminin arasına müstensihin dikkatsizliği yüzünden "an" edatının yazılması, aynı şahsın birbirinden rivayette bulunan iki kişi zannedilmesine yol açmıştır. Bunun aksi de görülmüş, biri künyesiyle, diğeri ismiyle anılan iki râvi künye ile ismin birleştirilmesi sebebiyle tek şahıs zannedilmiştir. Bundan dolayı esmâ ve künâ hadis usulü ilminin konularından biri kabul edilmiş, rivayetlerin doğru değerlendirilmesine yardımcı olmak üzere rivayet zincirinde yer alan şahısların isim ve künyelerini inceleyen esmâ ve künâ kitapları kaleme alınmıştır.

İbnü's-Salâh esmâ ve künâ konusunu dokuz kısma ayırmıştır. 1. Künyeleriyle adlandırılıp ayrıca isimleri olmayanlar: Fukahâ-i seb'a*dan Ebû Bekir b. Abdurrahman, hadislerin toplanmasını sağlayan Medine valisi ve kadısı muhaddis tabiî Ebû Bekir b. Muhammed gibi. Bu grupta bulunanlardan bir kısmının ayrıca bir künyesi vardır. 2. Künyesiyle tanınıp ismi bilinmeyenler: Sahâbeden Ebû Ünâs b. Züneym el-Leysî ve Hz. Peygamber'in âzatlısı Ebû Müveyhibe gibi. 3. Künyeleri ve isimleri bulunduğu halde bir başka künyeyi lakap olarak alanlar. Bunların en tanınmışı Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Tâlib olup Ebû Türâb künyesi kendisine lakap olarak verilmiştir. Hadis hâfızı ve fakih tâbiî Ebû Abdurrahman Abdullah b. Zekvân da Ebü'z-Zinâd lakabıyla tanınır. 4. İki veya daha fazla künyesi olanlar. Hadis hâfızı ve müfessir İbn Cüreyc, Ebû Hâlid ve Ebü'l-Velîd künyeleriyle anılır. İbnü's-Salâh, hocası Mansûr b. Ebü'l-Meâlî en-Nîsâbûrî'nin Ebû Bekir, Ebü'l-Feth ve Ebü'l-Kāsım olmak üzere üç künyesi bulunduğunu söylemektedir. 5. Künyesi kesin olarak bilinmeyenler. Hz. Peygamber'in çok sevdiği sahâbî Üsâme b. Zeyd'in künyesinin Ebû Zeyd, Ebû Muhammed, Ebû Abdullah veya Ebû Hârice olduğuna dair dört farklı rivayet vardır. 6. Künyesi bilinmekle beraber isminde ihtilâf edilenler. Kendisinin ve babasının adı hakkında yirmiden fazla rivayet bulunan Ebû Hüreyre bunun tipik örneğidir. 7. Hem künyesinde hem adında ihtilâf edilenler. Bunların sayısı çok azdır. Hz. Peygamber'in âzatlısı Sefîne'nin adının Umeyr, Sâlih veya Mihrân, künyesinin Ebû Abdurrahman veya Ebü'l-Bahterî olduğu söylenmektedir. 8. İsminde ve künyesinde ihtilâf edilmeyip her ikisiyle de tanınanlar. Dört fıkıh mezhebinin imamı bu gruba örnek olarak verilebilir. 9. İsminden çok künyesiyle tanınanlar: Ebû İdrîs el-Havlânî künyesiyle tanınan Âizullah b. Abdullah ile Ebû İshak es-Sebîî künyesiyle tanınan Amr b. Abdullah gibi.

Râvilerin isim ve künyeleriyle ilgili olarak III. (IX.) yüzyıldan itibaren tanınmış muhaddisler tarafından çeşitli eserler kaleme alınmış olup bunların başlıcaları şunlardır: 1. Buhârî (ö. 256/870), Kitâbü'l-Künâ. 1000 kadar râvi hakkında kısa bilgiler ihtiva eden eser müellifin et-Târîḫu'l-kebîr'ini tamamlayıcı mahiyettedir (Haydarâbâd 1360). 2. Müslim, Kitâbü'l-Künâ ve'l-esmâʾ. Mutâ' et-Tarâbîşî, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunan eserin tıpkıbasımını geniş bir mukaddimeyle birlikte yayımlamış (Dımaşk 1404/1984), Abdürrahim Muhammed el-Kâşgarî de kitabı tahkik ederek iki cilt halinde neşretmiştir (Medine 1404/1984). 3. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mukaddemî, Kitâbü't-Târiḫ ve esmâʾü'l-muḥaddis̱în ve künâhüm. Ashap ve tabiînden olan 973 râvinin isim ve künyesini belirttikten sonra "Ma'rifetü'r-ricâl" başlığıyla bazı râviler hakkında kısa bilgiler veren eser İbrâhim Sâlih

tarafından yayımlanmıştır (Küveyt - Beyrut 1413/1992). 4. Ebû Bişr ed-Dûlâbî, el-Künâ ve'l-esmâʾ. Hz. Peygamber'in isim ve künyelerine dair rivayetlerle başlayan eser ashap, tâbiîn ve diğer muhaddislerin künyelerini alfabetik olarak kaydetmektedir. İki cilt halinde yayımlanan (Haydarâbâd 1322) eserdeki hadis ve diğer rivayetlerle râvilerin fihristini hazırlayan Adnan Ali Şellâk bu çalışmasını Fihrisü'l-eḥâdîs̱ ve'l-âs̱âr li-Kitâbi'l-Künâ ve'l-esmâʾ adıyla neşretmiş (Beyrut 1407/1987), daha sonra Ebû Yâsir İsâmüddin b. Gulâm Hüseyin eserdeki hadisleri fıkıh bablarına göre sıralayarak et-Taṣnîfü'l-fıḳhî li-eḥâdîs̱i Kitâbi'l-Künâ ve'l-esmâʾ adıyla iki cilt halinde yayımlamıştır (Kahire - Beyrut 1411/1991). 5. Hâkim el-Kebîr, Kitâbü'l-Esmâʾ ve'l-künâ. Kettânî'nin on dört cüz olduğunu ve benzerî eserlerde bulunmayan bilgileri ihtiva ettiğini söylediği eserin II. cildi Süleymaniye (Pertev Paşa, nr. 451) ve Ezher kütüphanelerinde (nr. 365/1, mustalah 228, nr. 138) bulunmaktadır. Zehebî, alfabetik olmayan bu eseri alfabetik sıraya koyarak çalışmasına el-Muḳtenâ fî serdi'l-künâ adını vermiştir (Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 1531). 6. Ebû Ahmed Muhammed b. Ömer b. Ahmed b. İshak, Kitâbü'l-Esmâʾ ve'l-künâ (Edirne, Selimiye Ktp., nr. 319). 7. İbn Abdülber en-Nemerî, Kitâbü'l-İstiğnâ fî maʿrifeti'l-künâ. 2513 kişinin isim ve künyeleri hakkında bilgi veren bu hacimli eser üzerinde Abdullah Merhûl Sevâlime Mekke'deki Ümmülkurâ Üniversitesi'nde doktora çalışması yapmıştır. 8. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Keşfü'n-niḳāb ʿani'l-esmâʾ ve'l-elḳāb. Barbier de Meynard eseri Journal Asiatique'de yayımlamış tır (1907, IX, 173-244, 365-428; X, 55-118, 193-273). 9. Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Mecelletü'n-nisâb fi'l-esmâʾ ve'l-künâ ve'l-elḳāb. 12.572 maddeyi ihtiva eden eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Halet Efendi, nr. 628). Ahmet Yılmaz, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde eser üzerinde doktora çatışması yapmıştır. 10. Abbas el-Kummî (ö. 1940), el-Künâ ve'l-elḳāb (I-III, Beyrut 1403/1983).

Esmâ ve künâ konusunda İbn Mâce dışındaki Kütüb-i Sitte imamları, ayrıca Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Halîfe b. Hayyât, Ahmed b. Hanbel, Caʻfer b. Muhammed el-Firyâbî, Ebü'l-Kāsım el-Begavî, Ebû Arûbe el-Harrânî, İbnü'l-Cârûd, İbnü's-Seken, Ebû Hatim İbn Hibbân el-Büstî, Taberânî, Ebû Abdullah İbn Mende, Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Nuaym el-İsfahânî gibi tanınmış birçok muhaddisin eser telif ettiği kaynaklarda zikredilmekteyse de bu eserlerin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA:

Müslim, Kitâbü'l-Künâ ve'l-esmâʾ (nşr. Mutâʻ et-Tarâbîşî), Dımaşk 1404/1984, nâşirin mukaddimesi, s. 7-18; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-hadîs, s. 329-338; Brockelmann, GAL Suppl., I, 916; Sezgin, GAS, I, 204, 226; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 102-106; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 83-86; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 244-247; Saʻdî el-Hâşimî, "er-Ruvât ellezîne künnû bi-Ebî Zürʿa", Meceltetü'l-Câmiʿati'l-İslâmiyye, XV/58, Medine 1403, s. 29-38.

Mücteba Uğur

11. MÜFREDAT (المفردات)

İsim, künye veya lakapları nâdir olan muhaddisler hakkında kullanılan bir terim.

Sözlükte "yalnız, tek" anlamındaki ferd kelimesinin "if'âl" kalıbından türeyen müfredin çoğulu olup "tek olanlar" demektir. Hadis terimi olarak "nâdir isim, künye ve lakaplarıyla bilinen şahıslar" mânasında kullanılmakta, ricâl ilminde başta sahâbe ve tâbiîn olmak üzere hadis âlim ve râvilerinden herhangi birinin pek bilinmeyen isim, künye veya lakaplarını ifade etmektedir. Müfredatın sahâbe ve tâbiîn dönemiyle daha sonraki devirlere ait birçok örneği bulunmaktadır. Bunlardan Cübeyb, Düreyb, Ecmed, Limâze, Lübey, Sender, Sudey, Sunâbih, Şekel ve Tedûm isimlerde müfredatın; Ebû Muayd, Ebû Mürâye, Ebü'l-Müdille, Ebü's-Senâbil, Ebü'l-Ubeydeyn ve Ebü'l-Uşerâ künyelerde müfredatın; Mendel (Mindel), Mutayyen, Müşküdâne, Sahnûn (Suhnûn) ve Sefîne lakaplarda müfredatın örnekleridir.

Okuma zorluğu bulunması sebebiyle veya yanlış zaptedilebileceği düşüncesiyle hadis âlimleri müfredat üzerinde durmuşlardır. Bu ayırımın ilk defa III. (IX.) yüzyılda Buhârî tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Buhârî, yarı alfabetik olarak düzenlediği et-Târîḫu'l-kebîr'inde hadis ricâlini ilk harflere göre sıralarken her harfin sonunda "Bâbü'l-vâhid" başlığı altında müfredatı zikretmiştir. Daha sonra İbn Ebû Hâtim'in de el-Cerḥ ve't-taʿdîl'inde aynı usulü benimsediği ve müfredatı "el-Efrâd" başlığıyla verdiği görülmektedir. Ancak müfredatı esaslı şekilde ele alan ve bunları bir araya toplayan Berdîcî olmuştur. Berdîcî, Ṭabaḳâtü'l-esmâʾi'l-müfrede mine'ṣ-ṣaḥâbeti ve't-tâbiʿîn ve aṣḥâbi'l-ḥadîs̱ adlı eserinde (Dımaşk 1987) müfred olduklarını kabul ettiği 425 ismi kronolojik sıraya göre beş tabaka halinde incelemiştir. Fakat pek az müfred isim zikrettiği, bunların bir kısmının müfred olmadığı ve tabaka ayırımını doğru yapmadığı gerekçesiyle eleştirilmiş ve Muhammed b. Ali es-Sûrî bu esere bir reddiye yazmıştır. V. (XI.) yüzyıldan itibaren alfabetik sistemin tam olarak uygulandığı Târîḫu Dımaşḳ, Üsdü'l-ġābe ve Tehẕîbü't-Tehẕîb gibi ricâl kitaplarının telif edilmesiyle müfredat artık alfabe sırasına göre ele alınmaya başlanmış, bununla beraber Safiyyüddin Ahmed b. Abdullah el-Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîbi Tehẕîbi'l-Kemâl'inde bunları her harften sonra "et-Tefârîk" başlığı altında zikretmiştir. Müfredatla bilhassa elkāb, künâ, müteşâbih, el-mü'telif ve'l-muhtelif türü eserlerde çokça karşılaşılmaktaysa da bu konuda en zengin muhteva İbn Mâkûlâ'nın el-İkmâl'inde bulunmaktadır.

Müfredat hadis usulü konularından biri olarak da ele alınmıştır. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî ʿUlûmü'l-ḥadîs̱'inde bu konuyu "el-Müfredât" başlığı altında incelemiş, Nevevî ve Süyûtî de ona katılmıştır. Usûl-i hadîs âlimlerinden Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr ve İbn Hacer el-Askalânî bu konuya "el-Esmâü'l-müfrede", İbn Ebû Hâtim ve Zeynüddin el-Irâkī "el-Efrâd" başlığıyla yer vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, II, 61, 146, 158, 182; III, 127, 224, 254, 264, 327, 447; Berdîcî, Ṭabaḳātü'l-esmâʾi'l-müfrede (nşr. Sekîne eş-Şihâbî), Dımaşk 1987, s. 11-20, 35, 36, 44, 46; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IV, 470; VII, 182; VIII, 434; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱,

s. 325-329; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 210-212; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 390-391; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 141; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, II, 271-278; Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, s. 44, 54, 58, 65, 130, 161; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, II, 279; Ahmed M. Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 210-214; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 261-262; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 259-260.

Mehmet Efendioğlu

12. İHTİSAR (الإختصار)

Bir hadisi kısaltmak anlamında terim.

Sözlükte "kısaltma, sadeleştirme, basitleştirme, gereksiz ayrıntılardan arındırma" gibi anlamlara gelen ihtisâr, terim olarak "bir hadisi ihtiva ettiği mânaları daha az kelimelerle ifade edecek şekilde kısaltmak, özetlemek" demektir. "Hadisin gerekli görülen bir bölümünün rivayet edilmesi demek olan iktisâr da bu kelime ile ifade edilmektedir.

Hadislerin mânen rivayet edilmesini de ifade eden ihtisarın câiz olup olmadığı konusunda üç görüş ortaya konulmuştur. 1. Hiçbir sınırlamaya gerek olmaksızın ihtisar yapmak câizdir. Mücâhid b. Cebr, Yahyâ b. Maîn ve Müslim b. Haccâc'ın benimsediği bu görüşe göre ihtisar yaparken mânanın bozulmaması esastır. 2. Hadisin bir kısmını hazfederken bazan yanlış anlamalara yol açacak şekilde mâna bozulacağı için ihtisar câiz değildir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde yer alan, "Ümmetimden ya da yahudi veya hıristiyanlardan kim beni duyar da bana iman etmezse cennete giremez" (IV, 396) meâlindeki hadis, "Yahudi veya hıristiyan kim duyarsa cehenneme girer" anlamına gelecek şekilde kısaltılmış, ancak Arapça metnin verdiği imkân sebebiyle İbn Hibbân gibi önde gelen bir muhaddis tarafından "سمع" (işitti) kelimesi "سمّع" (işittirdi) şeklinde okunarak hadis, "Yahudi ve hıristiyana kim işittirirse cehenneme girer" mânasını kazanmıştır. İbn Hibbân ayrıca bu hatalı okuyuşa dayanarak kitabında "Ehl-i kitaba hoşlanmayacakları şeyleri duyuranların cehenneme girmelerinin vücûbu" şeklinde açtığı başlık altında bu rivayete yer vermiş ve zimmînin gıybetini yapmanın haram olduğuna delil olarak kullanmıştır (İbn Balabân, XI, 238). İmam Mâlik, Abdülmelik b. Umeyr el-Kıbtî ve Halîl b. Ahmed bu tür hatalara sebep olacağı endişesiyle ihtisarı uygun görmemişlerdir. 3. İhtisar bazı şartlarla câizdir. Buna göre ihtisarı, mânayı neyin bozup neyin bozmayacağını bilecek seviyedeki âlimlerin yapması, ihtisar ederken metinde bulunması gereken unsurlardan herhangi birinin atılmaması gerekir. Âlimlerin çoğunluğunun benimsediği bu görüş yanında şu şartlar da ileri sürülmüştür: İmam Mâlik ve İbn Uleyye'nin yaptığı gibi rivayetinde şüpheye düşülen yerler hadis metninden çıkarılabilir, ancak çıkarılan yerin kalan metinle cümle yapısı itibariyle ve mâna bütünlüğü açısından ilgisi bulunmamalıdır. İhtisar edilecek hadis, daha önce aynı râvi veya bir başkası tarafından tam olarak rivayet edilmişse

ihtisar câiz, aksi halde bir hüküm veya sünnet zayi olacağı için câiz değildir. Ayrıca bu durumda, daha önce hadisi tam olarak rivayet eden kimsenin onu ihtisar ettiğinde “ilâve yapmış” veya “unutmuş” gibi ithamlara mâruz kalması muhtemelse ihtisardan kaçınmalıdır. Hadisi ilk rivayeti sırasında ihtisar eden râvi için benzer ithamlar hatıra geliyorsa aynı hadisi daha sonra tam olarak rivayet etmemesi gerektiği görüşü de ileri sürülmüştür. Dolayısıyla râvi bu durumu dikkate alarak hadisi önce ihtisar etmeksizin nakletmelidir. Temel hadis kitapları da dahil pek çok kaynakta bu şartlara uyularak ihtisar yapıldığı görülmektedir.

Kitap ihtisarıyla ilgili ilk örneği, başlangıçta 10.000 hadis ihtiva ettiği rivayet edilen el-Muvaṭṭaʾını özetleyerek bugünkü haline getiren İmam Mâlik vermiştir. Nesâî de hacimli bir kitap olan es-Sünenü’l-kübrâ’sını zayıf bazı hadisleri çıkararak el-Müctebâ adıyla ihtisar etmiştir. Daha sonraki dönemlerde bilhassa VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren hemen bütün usul ve rivayet kitapları ihtisar edilmiş, bunlardan bazıları üzerinde birden çok ihtisar çalışması yapılmıştır. Hadis usulü kitaplarından İbnü’s-Salâh’ın ʿUlûmü’l-ḥadîs̱’ini Nevevî et-Taḳrîb ve’t-teysîr li-maʿrifeti süneni’l-beşîri’n-neẕîr, İbn Kesîr de İḫtiṣâru ʿUlûmi’l-ḥadîs̱ adıyla özetlemiştir. Rivâyetü’l-hadîs türü kitapların ihtisarları arasında Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî’nin Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’ini ihtisar ettiği et-Tecrîdü’ṣ-ṣarîḥ’i ile İbnü’d-Deyba‘ın Mecdüddin İbnü’l-Esîr’e ait Câmiʿu’l-uṣûl adlı eseri ihtisar ettiği Teysîrü’l-vüṣûl ilâ Câmiʿi’l-uṣûl’ü Türkçe’ye de çevrilmiş önemli muhtasarlardır (bk. MUHTASAR).

BİBLİYOGRAFYA:

Müsned, IV, 396; Müslim, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī), Kahire 1955, I, 4-5; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 289-293; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 180-182; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 215-217; İbn Balabân, el-İḥsân fî taḳrîbi Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1412/1991, XI, 238; İbn Kesîr, İḫ-tiṣâru ʿUlûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Salâh Muhammed Muhammed Uveyza), Beyrut 1409/1989, s. 92; Zeynüddin el-Irâkī, el-Elfiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 171-173; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, II, 251-256; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1379/1959, s. 315-316; Zekeriyyâ el-Ensârî, Fetḥu’l-bâḳī ʿalâ Elfiyyeti’l-ʿIrâḳī (Zeynüddin el-Irâkī, el-Elfiyye içinde), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 171-173; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü’l-Erkām), s. 494-497; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, II, 703-706; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 144; Tecrid Tercemesi, I, 469-470.

Abdullah Aydınlı

13. TELFÎK (التلفيق)

İki veya daha çok hadisi bir hadis gibi rivayet etme anlamında terim.

Sözlükte “birleştirmek” mânasına gelen telfîk, terim olarak farklı isnadlardan gelen ve farklı lafızlarla rivayet edilen bir hadisin isnad ve metinlerinin birleştirilmesini ifade eder. Buna telfîku’r-rivâyât adı da verilir. Birbiriyle çelişkili gibi görünen hadisleri te’vil edip uzlaştırmaya telfîku’l-hadîs dendiği gibi fıkhî mezheplerin görüşlerini birleştirme işi için de telfîk terimi kullanılmaktadır. Telfîk bir musannifin birçok kaynaktan hadis aldığını, hadisin birçok tarikini bildiğini ve rivayetleri birbiriyle karşılaştırdığını göstermesi açısından önemlidir. Hadiste telfîke başvurmanın faydalı yönleri olduğu gibi zararlı yönleri de vardır. Faydalı yönleri arasında ihtisar, mütâbaat, tesebbüt, şeyhlerden birinden duyulan lafızların unutulması yüzünden diğeriyle takviye edilmesi, farklı kimseler tarafından anlatılan megāzî ve siyerle ilgili hadislerdeki eksikliğin tamamlanması gibi hususlar yer alır. Sika olmayan râviyi gizleme, vicâde ve icâzet gibi yollarla alınan bir hadisi semâ yoluyla almış gibi gösterme, metrûk râvilerin meşhur olma arzularını gerçekleştirme gibi hususlar da telfîke başvurmanın zararlı yönlerindendir.

Telfîkin birkaç şekli vardır. 1. Bir musannifin, isnadı ve muhtevası aynı olan bir hadisi iki veya daha fazla şeyhten aldığını belirttikten sonra, “Bu hadisin lafzı falana aittir” diyerek ortak isnadı ve tercih ettiği şeyhin metnini vermek suretiyle yapılan telfîk. Müslim’in, “Bana Ebû Bekir b. Ebû Şeybe ve Ebû Küreyb rivayet etti, lafız Ebû Küreyb’indir, dediler ki ...” şeklinde başlayan hadisi (Müslim, “Îmân”, 16) bunun örneğidir. Telfîkin en yaygın olan bu şeklinin cevazı hususunda ittifak vardır. 2. İsnadı birleştirdikten sonra metinleri de birleştirip veya metnin bir kısmını bir rivayetten, bir kısmını diğerinden nakledip her şeyhin lafız farklarına, ziyadelerine, “haddesenâ” ve “ahberenâ” gibi rivayet sîgalarına işaret etmek suretiyle yapılan telfîk. Müslim’in şu hadisi de bu türün örneği olarak zikredilebilir: “Bize Ebû Bekir b. Ebû Şeybe ve Muhammed b. Müsennâ ve Muhammed b. Beşşâr rivayet ettiler. Lafızları birbirine yakındır. Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, ‘Bize Gunder, Şu‘be’den rivayet etti’ dedi. Diğerleri, ‘Bize Muhammed b. Ca’fer, o Şu‘be’den, o da Ebû Cemre’den rivayet etti’ dediler ... Ebû Bekir rivayetinde ‘men verâeküm’ sözü geçmekte, ‘el-mukayyer’ kelimesi bulunmamaktadır” (Müslim, “Îmân”, 24). İbn Cüreyc ve Şu‘be b. Haccâc’ın sıkça başvurduğu bu telfîk şeklini mâna ile rivayet taraftarları her râvinin ziyade ve noksanının bildirilmesi şartıyla câiz görmüşlerdir. 3. İki veya daha fazla şeyhten aldığı hadisi, lafzın kime ait olduğuna veya kimin ziyade ifade kullanıp kimin eksik rivayet ettiğine dair bir açıklama yapmadan, herhangi bir lafız farkına da işaret etmeden rivayet ederek yapılan telfîk. Müslim’in, “Bize Ebû Bekir b. Ebû Şeybe ve Ebû Küreyb rivayet etti. İkisi de dedi ki ...” isnadıyla naklettiği hadis (Müslim, “Îmân”, 151) bunun bir örneğidir. Bu tarz telfîkte lafzın kime ait olduğu açıkça belirtilmediği için lafızlarda ittifak bulunduğu söylenebileceği gibi farklılık olduğu da düşünülebilir. Mâna ile rivayeti câiz görenler açısından bu telfîk şeklinde de bir sakınca yoktur. Ancak senedinde sika kabul edilmeyen bir râvi varsa bu tür hadisle ihticac edilmez. 4. Musannifin, isnadı ve muhtevası aynı olan bir hadisi birkaç şeyhten aldığını belirttikten sonra lafızlarının birbirine uyduğunu, birbirine yakın olduğunu, birbirini doğruladığını söyleyip onlardan aldığı mânayı kendi ifadesiyle nakletmesi şeklinde yaptığı telfîk. Alkame b. Vakkās, Urve b. Zübeyr, Saîd b. Müseyyeb ve Ubeydullah b. Utbe b. Mes‘ûd’dan her biri Hz. Âişe’den İfk hadisini rivayet etmiş, hadisi onlardan nakleden Zührî şöyle demiştir: “Onların her biri bana Hz. Âişe hadisinin bir bölümünü nakletti. Ancak olayı, bir kısmının diğerinden daha iyi bellediğini ve daha esaslı bir şekilde anlattığını gördüm. Ben de olayın her birinin Hz. Âişe’den rivayet ettiği şeklini

kendilerinden dinleyerek belledim, bir kısmının rivayeti diğerininkini doğruluyordu ...” (Buhârî, “Şehâdât”, 15). Zührî’nin bunun ardından söz konusu hadisi tamamen kendi lafızlarıyla nakletmesi bu çeşit telfîkin bir örneğidir. Urve b. Zübeyr’in Misver b. Mahreme ile Mervân b. Hakem’den dinleyip, “Her birinin rivayeti diğerininkini tasdik ediyordu” diyerek naklettiği Hudeybiye Antlaşması’na dair rivayet de böyledir (Buhârî, “Şürûṭ”, 15). Mâna ile rivayetin örneklerinden olan telfîkin bu şekli râvilerin adâlet ve zabt yönünden sika kabul edilmesi şartıyla câiz görülmüştür.

Hadiste telfîk yapan ilk âlimin Zührî olduğu söylenmişse de ondan önce vefat eden Urve b. Zübeyr, Saîd b. Müseyyeb, Ubeydullah b. Abdullah, Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebû Rebâh gibi birçok âlim telfîk yapmıştır. Ancak Zührî’nin diğerlerine göre daha çok telfîk yaptığı kesindir. Nitekim kendisinden Buhârî yetmiş yedi, Müslim elli, Tirmizî on sekiz, Nesâî kırk bir, Ebû Dâvûd otuz iki, İbn Mâce yirmi bir telfîkli hadis rivayet etmiştir. İmam Mâlik, bizzat Hz. Peygamber’e ait sözlerin naklinde telfîk yapılmasını hoş karşılamamış, başkalarının beyanlarıyla ilgili rivayetlerde ise bunu câiz görmüştür. Ona göre hadisleri Resûl-i Ekrem’in tavsiye ettiği şekilde “işittiği gibi nakletmek” esastır. Ayrıca bu kapı açık tutulursa telfîki iyi yapamayanlar da buna teşebbüs edecek ve hadisleri korumada zorluk çekilecektir. Bununla birlikte Mâlik’in de zaman zaman telfîk yaptığı ve telfîkli rivayet naklettiği bilinmektedir (el-Muvaṭṭaʾ, “Nüẕûr”, 6).

II. (VIII.) yüzyıldan sonra gelen hadis âlimlerinin çoğu, sika olan ve rivayet işini iyi bilen kimselerin telfîk ile hadis rivayet etmelerinde sakınca görmemiştir. Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Müslim gibi hadis imamları genellikle bu yöntemi kabul etmişler ve kendi eserlerinde bu yolla hadis nakletmişlerdir. Bilhassa Müslim telfîkin her türünü çokça uygulamıştır. Bu durum bazıları tarafından onun bir üstünlüğü diye görülürken Beyhakī ve Zeynüddin el-Irâkī gibi âlimler bunu bir eksiklik olarak değerlendirmiştir. Ancak Müslim’in bu konuda çok titiz davrandığı, telfîk yaptığında buna ya isnadda ya da metin içerisinde veya sonunda mutlaka işaret ettiği bilinmektedir (meselâ bk. “Îmân”, 2, 3, 14, 23, 24, 27, 28, 29, 40, 45, 60, 118, 147). Öte yandan bir kısım âlimler ister kasıtlı ister hata ile olsun telfîkle biri mürsel veya mevkuf, diğeri müsned ve merfû iki yahut daha fazla hadisin birleştirilmek suretiyle muttasıl hale getirilmesi, bazı çeşitlerinde idrâc ihtimali olan lafız farklarının göz ardı edilmesi, râvileri birbiriyle görüşmeyen an‘aneli bir rivayetin sırf muhteva birliği gerekçesiyle diğerleriyle birleşmesi ve bu yolla birçok illetin ortaya çıkması ihtimali bulunduğu için hadiste telfîki câiz görmemiştir. Bir hadis kitabının birkaç şeyhten dinlendikten sonra sadece birinin asıl nüshasıyla karşılaştırılıp alınmasını, daha sonra hepsinden nakledilmesini bazı âlimler câiz görmüşlerse de, bu uygulama genellikle doğru bulunmamıştır. Hadisleri telfîk edilecek iki şeyhten biri sika, diğeri mecrûh ise ikincinin rivayetinde idrâc vb. bir kusur bulunma ihtimali olduğundan bunların rivayetlerinin birleştirilmesi de hoş karşılanmamıştır. Ahmed b. Hanbel bu şekilde gelen telfîkli rivayetleri nakletmiş, ancak sıhhat şartı gözeten Buhârî ve Müslim bunlara itibar etmemiştir. Telfîkli rivayetlere daha çok siyer ve megāzî kitaplarında rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 223-225; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 163-164; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, İḫtiṣâru ʿUlûmi’l-ḥadîs̱ (Ahmed M. Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱ içinde), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 147; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 269-271; a.mlf., et-Taḳyîd ve’l-îżâḥ (nşr. Abdurrahman M. Osman), Beyrut 1401/1981, s. 232-233; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 111-112, 124-125; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 480; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-maʿrife), s. 316-319; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 474-476; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 400-401; Yâsir Ahmed eş-Şimâlî, Cemʿu’l-müfteraḳ mine’l-ḥadîs̱i’n-nebevî ve es̱eruhû fi’r-rivâye ve’r-ruvât, Amman 1999, s. 23-27, 45-47, 64-66.

Bünyamin Erul

14. ESBÂBÜ VÜRÛDİ’l-HADÎS أسباب ورود الحديث

Hadis ilminin hadislerin ne maksatla söylendiğini araştıran dalı.

“Esbâbü’l-hadîs, vürûdü’l-hadîs” şeklinde de kullanılan bu tabir hadislerin belli bir sebep, bir vesile veya bir durum dolayısıyla söylenmiş olmasını ifade etmektedir. Esbâb-ı nüzûl âyetlerin nüzûl sebepleri, nüzûl zamanı ve mekânıyla ilgili hususlardan bahsettiği gibi esbâbü vürûdi’l-hadîs de hadislerin söyleniş sebepleri, söylendiği zaman ve mekânla ilgili hususlardan söz eder. Bu ilim umumi hükümlerin tahsis edilebilmesi, mânası mutlak olan hükümlerin sınırlandırılması, mücmel ve müşkil hükümlerin açıklanması, nâsih ve mensuh olanların bilinmesi, bir hükmün asıl sebebinin beyan edilmesi, kısaca hadislerin daha iyi anlaşılabilmesi için büyük önem taşımaktadır. Müteahhir dönem âlimleri bunu bir metodoloji konusu olarak ele alıp değerlendirmişlerdir.

Hadislerin pek çoğunun ne maksatla söylendiği bilinmemekteyse de bazılarının vürûd sebebi bellidir. Hz. Peygamber’in, “Hangi günah daha büyüktür?”; “Hangi amel daha faziletlidir?”; “Cennete girmeye vesile olacak amel hangisidir?” gibi sorulara verdiği cevaplarla, açık denizlerde suya ihtiyaç duyan avcıların deniz suyunu temizlikte kullanıp kullanamayacaklarına dair soruya denizin suyunun temiz, ölüsünün helâl olduğunu söylemesi buna örnek teşkil eder. Vürûd sebebi bazan bir âyetin nüzûlü de olabilmektedir. Nitekim En‘âm sûresinin 82. âyeti nâzil olduğu zaman bu âyetteki “zulüm” kelimesini sahâbîler “haksızlık” şeklinde anladıkları için üzülmüşler, fakat Resûl-i Ekrem buradaki zulmün “şirk” anlamına geldiğini belirterek konuya açıklık getirmiştir.

Hadis kitaplarında hadislerin metniyle birlikte rivayet edilen vürûd sebepleri, ilk zamanlarda bazı hadislerin bütün rivayetlerinde mevcut değildi. Meselâ Ṣaḥîḥ-i Buḫâri’nin ilk hadisi olan, “Ameller niyetlere göre değer kazanır” meâlindeki rivayetin bir vürûd sebebi bulunduğu halde orada zikredilmemiştir. Hadisin başka rivayetlerinde ise, Mekke’de yaşayan ve hicret emri üzerine Medine’ye gitmek isteyen Ümmü Kays ile adı bilinmeyen bir sahâbînin evlenmek istediği, Ümmü Kays’ın onun bu isteğini Medine’ye hicret etmesi şartıyla kabul ettiği, sahâbînin de onunla evlenmek maksadıyla hicret ettiği belirtilmekte, bu arada diğer sahâbîlerin

bu kişiye "Muhâciru Ümmi Kays" lakabını verdiği öğrenilmektedir. Bir hadisi rivayet eden muhtelif sahâbîlerden bazılarının daha sonraki dönemlerde vürûd sebebini de zikretmeye ihtiyaç duyması hadisin ne maksatla söylendiğinin bilinmesine imkân sağlamıştır.

Hadislerin bir kısmı belli bir sebebe bağlı olarak söylenmekle beraber bütün hadislerin vürûdunda bir sebep aranmasına gerek yoktur. Zira bazı hadisler Resûl-i Ekrem'in yaptığı sohbetler ve verdiği öğütler sırasında ortaya çıkmıştır.

Esbâbü vürûdi'l-hadîs diğer hadis ilimleriyle aynı ölçüde gelişmediği için bu dalda pek az eser kaleme alınmıştır. Bu sahada ilk derli toplu eseri Ebû Hafs Ömer b. İbrâhim el-Ukberî'nin (ö. 387/997) yazdığı kaydedilmekteyse de (İbn Hacer, Nüzhetü'n-naẓar [nşr. Nureddin Itr], nâşirin notu, s. 145; İbn Hamza el-Hüseynî, el-Beyân ve't-taʿrîf [nşr. Seyfeddin el-Kâtib], nâşirin mukaddimesi, s. 1-2) kitabın günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. Bu ilme dair belli başlı eserler şunlardır: 1. Süyûtî. Esbâbü vürûdi'l-ḥadîs̱, el-Lümaʿ fî esbâbi'l-ḥadîs̱ adıyla da bilinen eser, çeşitli kaynaklardan derlenen ve fıkıh bablarına göre sıralanan doksan sekiz hadisin farklı rivayetleriyle birlikte vürûd sebeplerini ihtiva etmektedir. Yahyâ b. İsmâil Ahmed tarafından yayımlanan (Beyrut 1404/1984; Kahire 1409/1988) kitap üzerinde Seyyid Ömer Mürib (Câmiatü'l-Ezher) ve Abdülazîz Saîd et-Tühâyî (Câmiatü Melik Abdilazîz) yüksek lisans çalışması yapmışlardır. 2. İbn Hamza el-Hüseynî, el-Beyân ve't-taʿrîf fî esbâbi vürûdi'l-ḥadîs̱i'ş-şerîf. Orijinal bir eser olmayıp daha önceki çalışmalardan derlenerek meydana getirilmiştir. Vürûd sebebi zikredilen 1154 hadisin alfabetik olarak sıralandığı kitabın muhtelif baskıları yapılmıştır (I-II, Halep 1929-1930; nşr. Hüseyin Abdülmecid Hâşim, I-III, Kahire 1973-1975; nşr. Seyfeddin el-Kâtib, I-II, Beyrut 1401/1981).

Ramazan Ayvallı, Esbâbü vürûdi'l-hadîs ve Bunun İslâm Teşrîindeki Yeri ve Önemi adlı bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl). BİBLİYOGRAFYA:

İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-hadîs (nşr. Bintü'ş-Şâti'), Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 698-713; İbn Dakîku'l-Îd, İhkâmü'l-ahkâm (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1374/1955, nâşirin mukaddimesi, I, 12; İbn Hacer, Nüzhetü'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 144-145; Süyûtî, Esbâbü vürûdi'l-hadîs (nşr. Yahyâ İsmâil Ahmed), Beyrut 1404/1984, nâşirin mukaddimesi, s. 5-29; a.mlf., Elfiyye fî ʿilmi'l-hadîs (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1988, s. 182-184; a.mlf., Tedrîbü'r-râvî, s. 273; İbn Hamza el-Hüseynî, el-Beyân ve't-taʿrîf fî esbâbi vürûdi'l-hadîsi'ş-şerîf (nşr. Seyfeddin el-Kâtib), Beyrut 1401/1981, nâşirin mukaddimesi, s. 1-2; Abdullah b. Hüseyin Hâtır el-Adevî, Hâşiyetü Lakti'd-dürer, Kahire 1904, s. 155; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 22; Ramazan Ayvallı, Esbâbü vürûdi'l-hadîs ve Bunun İslâm Teşrîindeki Yeri ve Önemi (doktora tezi, 1979), AÜ İlâhiyat Fakültesi; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 53-54; Talât Koçyiğît, Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 116 117.

Ramazan Ayvallı

15. GARÎBÜ’l-HADÎS غريب الحديث

Hadis metinlerinde geçen nâdir kelimeleri konu alan ilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adı.

Arapça’yı edebî incelikleriyle bilen Hz. Peygamber, farklı lehçelerin konuşulduğu Arabistan yarımadasının çeşitli bölgelerinden gelen heyetlere hitap ederken Arapça’nın zengin dil malzemesini bolca kullanmıştır. Kendisine Allah tarafından verildiğini söylediği cevâmiu’l-kelim* özelliği sebebiyle, bir kısmı daha önce duyulmayan veciz ifade ve meseller onun sözlerinde yer aldığı için sahâbîler zaman zaman ona bazı kelimelerin anlamını sormuşlardır.

Hadislerde olduğu gibi Kur’ân-ı Kerîm’de de bulunan garîb kelimeleri açıklamayı hedef alan eserler, ilk planda Kur’ân ve hadisle eski metinleri doğru anlama ve Arapça’nın zengin dil hazinesini tesbit etme düşüncesiyle kaleme alınmıştır. Müellifleri bu tür eserler yazmaya sevkeden sebeplerden biri, fetihlerin geniş topraklara yayılması üzerine İslâmiyet’le birlikte Arapça’yı da öğrenmeye başlayan çeşitli kültür ve milliyetlere mensup kimselerin bu dil üzerinde yapmaları muhtemel tahrifleri önleme gayesidir. Bir diğer önemli sebep de, yeni kurulan şehirlere muhtelif yörelerden gelmiş insanlar iskân edilince bu yeni şehir hayatına bağlı olarak oluşan dil karşısında klasik Arapça’yı muhafaza etme arzusudur.

Garîbü’l-hadîse dair kitaplarda bir kelimenin sözlük anlamıyla yetinilmeyip Arap dilcilerinin sözlerinden, eski Arap şairlerinin şiirlerinden örnekler verilerek o kelimenin edebî incelikleri üzerinde durulur (Kandemir, s. V). Hadis ilminde otorite olan Ahmed b. Hanbel gibi bazı âlimlerin kendilerine sorulan garîb kelimeleri açıklamayıp onların lügat âlimlerine sorulmasını tavsiye etmeleri (İbnü’s-Salâh, s. 272), garîbü’l-hadîsin esasen dil ve lügat ilimlerinin bir meselesi olduğunu göstermektedir. Bu sebeple garîbü’l-hadîs müelliflerinin büyük çoğunluğunu dil ve lügat âlimleri oluşturur.

Hadislerdeki garîb kelimeler üzerinde ilk defa tebeu’t-tâbiîn neslinden Mâlik b. Enes, Şu’be b. Haccâc ve Süfyân es-Sevrî’nin durduğu belirtilmektedir (Hâkim, s. 88). Bu konuda ilk eseri kimin yazdığı ise tartışmalıdır. İbnü’n-Nedîm’in, garîbü’l-hadîse dair ilk çalışmayı Basralı dil âlimi Ebû Adnan Abdurrahman b. Abdüla’lâ es-Sülemî’nin (ö. 250/864 [?]) yaptığı kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır (el-Fihrist, s. 51). Ebü Adnan’ın küçük hacimli olduğu belirtilen eserindeki garîb kelimeleri ihtiva eden ve senedleriyle birlikte zikredilen rivayetlerin bab-lara göre tasnif edildiği söylenmektedir (Hatîb, XII, 405; Sezgin, VIII, 42). Bazı âlimler, ilk garîbü’l-hadîs kitabını Nadr b. Şümeyl’in (ö. 203/819) kaleme aldığını ileri sürmekle beraber (Hâkim, s. 88), *Şerḥu ġarîbi’l-ḥadîs̱* diye de anılan (İbn Hayr, s. 186) ve pek küçük bir hacme sahip bulunduğu belirtilen eseriyle Ebû Ubeyde Ma’mer b. Müsennâ’nın (ö. 209/ 824 [?]) bu konuda öncülük ettiği görüşü daha fazla kabul görmüştür (İbnü’l-Esîr, I, 5; ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, I, 3).

II. (VIII.) yüzyılda yazıldığı anlaşılan diğer eserler arasında, Ebû Bekir Hüseyin b. Ayyaş es-Sülemî el-Bâceddâî’nin (ö. 204/819) *Ġarîbü’l-hadîs̱*’i (İbn Hacer, 11, 362-363), Kutrub’un *Ġarîbü’l-âs̱âr* adıyla da anılan *Ġarîbü’l-ḥadîs̱*’i, Ebû Amr eş-Şeybânî, Ebû Zeyd el-Ensârî ve

Ahfeş el-Evsat'in Ġarîbü'l-ḥadîs̱'leri ile Asmaî'nin Kitâbü Ġaribi'l-ḥadîs̱ ve'l-kelâmi'l-vaḥşî'si zikredilebilir. İbnü'n-Nedîm, Asmaî'nin bu eserinin Sükkerî'nin hattıyla yazılmış 200 varak civarında olan nüshasını gördüğünü söylemektedir (el-Fihrist, s. 61). Hepsi de Arap dil âlimleri tarafından kaleme alınan ve o devirde dil kültürünün zengin olması sebebiyle pek az garîb kelime ihtiva eden bu eserlerin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın Ġarîbü'l-Hadîs̱*i bu eserlerin en hacimlisidir (nşr. Muhammed Azîmüddin, I-IV, Haydarâbâd 1384-1387/1964-1967; nşr. Hüseyin Muhammed Şeref, I-II, Kahire 1405/1984).

III. (IX.) yüzyılda garîbü'l-hadîse dair eser yazanlar arasında İbnü'l-A'râbî, Amr b. Ebû Amr eş-Şeybânî, Abdülmelik b. Habîb el-İlbîrî, Muhammed b. Habîb en-Nahvî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Kadim ve bu konuda oldukça hacimli bir eseri olduğu söylenen Şemir b. Hamdeveyh anılabilir. Bu eserlerin de günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. Aynı yüz yılın ikinci yarısında İbn Kuteybe, Kâsım b. Sellâm'ın eserine almadığı garîb kelimeleri toplamak amacıyla Ġarîbü'l-ḥadîs̱'ini konularına göre telif etmiş (nşr. Sâmiye Muhammed Ahmed, Paris 1970; nşr. Abdullah Cübûrî, I-III, Bağdat 197'l-1978; nşr. Rızâ es-Süveysî, Tunus 1979; I-II, Beyrut 1408/1988), garîb kelimeleri şiirlerle, Arap atasözleri ve tarihî olaylarla açıklamıştır. Her ne kadar İbn Kuteybe bu iki eserden sonra bir başka garîbü'l-hadîs kitabına ihtiyaç duyulmayacağını söylemişse de kendisinden hemen sonra muhaddis İbrahim el-Harbî, yirmi bir müsnedi tarayıp meydana getirdiği Ġarîbü'l-ḥadîs̱ isimli eserini (nşr. Süleyman b. İbrahim b. Muhammed el-Âyid, I-V, Cidde 1405/1985) sahâbe adına göre tertip etmiş, içinde garîb lugatların bulunduğu rivayetleri senedleriyle birlikte zikretmiştir. Ancak çok geniş olması sebebiyle bu eserin fazla rağbet görmediği söylenmektedir. Yine aynı dönemde Müberred ve Sa'leb'in çalışmaları, Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî'nin, Hz. Peygamber'in hadisleriyle ashap ve tabiînin sözlerindeki garîb kelimeleri açıkladığı yirmi cüz ve 400 varak olduğu söylenen Ġarîbü'l-ḥadîs̱'i ve İbn Keysân diye anılan Muhammed b. Ahmed b. İbrahim'in 400 varaklık çalışması (İbnü'n-Nedîm, s. 89) burada anılabilir.

IV. (X.) yüzyılda vefat eden garîbü'l-hadîs müelliflerinden Kâsım b. Şâbit es-Şarakustî'nin (ö. 302/915) yazmaya başladığı ed-Delâʾil fî ġaribi'l -ḥadîs̱'i (yazma nüshaları için bk. Şâkir el-Fehhâm, LI 119761, s. 232-233, 504-505) babası Sâbit b. Hazm tarafından tamamlanmıştır. İbnü'l-Enbârî Kâsım b. Muhammed, Ebû Mûsâ Süleyman b. Muhammed el-Hâmız, İbn Düreyd, Ebû Bekir el-Enbârî, Ebü'l-Hüseyin Ömer b. Muhammed b. Kâdî ve İbn Dürüsteveyh bu yüzyılda yaşayan belli başlı garîbü'l-hadîs müellifleridir. Hattâbî, günümüze ulaşmayan bu eserlerin birbirine benzeyen küçük çaplı çalışmalar olduğunu söylemekle beraber bazı kaynaklarda Ebû Bekir el-Enbârî'ye ait olan garîbü'l-hadîsin geniş hacimli olduğu ileri sürülmektedir (a.g.e., L [1975], s. 311). Gulâmu Sa'leb diye tanınan Ebû Ömer ez-Zâhid'in, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'indeki garîb kelimeleri açıklamak suretiyle garîbü'l-hadîs sahasında yeni bir tür geliştirdiği belirtilmektedir. Daha sonra bu çalışma örnek alınarak Mâlik b. Enes'in el-Muvaṭṭa'ı ile Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim için de garîbü'l-hadîs çalışmaları yapılmıştır (a.g.e., L [1975], s. 310). Dârekutnî'nin Garîbü'l-ḥadîs̱'i de burada kaydedilmelidir (Sezgin, I, 208). IV. yüzyıldan günümüze tam olarak gelen eserlerden Hattâbî'nin Ġarîbü'l-ḥadîs̱'i (nşr. Abdülkerîm İbrahim el-Azbâvî, I-II. Dımaşk 1402/1982), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ile İbn Kuteybe'nin eserlerinde yer almayan garîb kelimelerle bu iki âlimin

açıklamalarına müellifin katılmadığı lugatları ihtiva etmektedir. Öncekiler gibi alfabetik olmayan bu eserde, içinde garîb kelimelerin geçtiği hadisler senedleriyle birlikte zikredilmiştir. Ebû Ubeyd, İbn Kuteybe ve Hattâbî'nin eserleri daha sonra kaleme alınan garîbü'l-hadîslerin kaynağı olmuştur (İbnü'l-Esîr, I, 8).

V. (XI.) yüzyılda yazılan bu tür eserlerden, Ahmed b. Muhammed el-Herevî'nin Kur'ân ve hadislerdeki garîb kelimelere dair Kitâbü'l-Ġarîbeyn'i (aş. bk.) kelimeleri alfabetik olarak sıralaması, ayrıca hadislerin senedlerine, metinlerine ve râvilerine yer vermemesi sebebiyle oldukça itibar görmüş ve daha sonra yazılan garîbü'l-hadîslere örnek teşkil etmiştir. Ebü'l-Feth Süleym b. Eyyûb er-Râzî'nin Taḳribü'l-Ġarîbeyn'i (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tefsir, nr. 1017), Ebû Ubeyd ile İbn Kuteybe'nin garîbü'l-hadîslerinin bir muhtasarından ibarettir. Eserde garîb kelimelerin geçtiği hadisler müsned tertibinde sıralandığı için aranan kelimeler kolayca bulunamamaktadır. Kâtib Çelebi, Ṣaḥîḥ-i Müslim râvilerinden İsmâil b. Abdülgâfir'in alfabetik garîbü'l-hadîsinin son derece faydalı bir çalışma olduğunu söylemektedir (Keşfü'ż-żunûn, II, 1205).

VI. (XII.) yüzyılda kaleme alınan eserler arasında, Abdülgâfir b. İsmâil el-Fârisî'nin Ebû Ubeyd, İbn Kuteybe, Hattâbî ve İbrahim el-Harbî'nin garîbü'l-hadîslerinden faydalanarak 527 (1133) yılında tamamladığı Mecmaʿu'l-ġarâʾib ve menbaʿu'r-reġâʾib'i alfabetik olarak düzenlenmiş bir çalışmadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4758; Murad Molla Ktp., Damadzâde, nr. 574; TSMK, III. Ahmed, nr. 2732; İÜ Ktp., AY, nr. 1805, noksan). Zemahşerî'nin el-Fâʾiḳ fî ġarîbi'l-ḥadîs̱'i (I-II, Haydarâbâd 1324; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Kahire 1364/1945), kelimelerin ilk iki harflerine göre alfabetik olmakla beraber bir hadisteki bütün garîb kelimeler bir arada açıklandığı için aranan kelimeler kolayca bulunamamaktadır. Kâdî İyâz'ın, Ṣaḥîḥayn ile İmam Mâlik'in el - Muvaṭṭaʾındaki garîb kelimeleri açıklamak üzere kaleme aldığı Meşâriḳu'l-envâr ʿalâ ṣıḥâḥi'l-âs̱âr'ını (I-II, Tunus 1333/1914), Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî mücevherle tartılmaya veya altınla yazılmaya değer bulmaktadır. Kâdî İyâz'ın talebesi İbn Kurkûl, hocasının kitabını bazı ilâvelerle birlikte Meṭaliʿu'l-envâr ʿalâ ṣıḥâḥi'l-âs̱âr adıyla ihtisar etmiş (Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 90; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1119), İbn Hatîbüddehşe de bu eseri Tehẕîbü'l-Meṭaliʿ ve terġîbü'l-muṭâlî ismiyle önce tehzîb etmiş (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Hadis, nr. 127), sonra da et-Taḳrîb fî ʿilmi'l-ġarîb adıyla özetlemiştir. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, kelimelerin ilk üç harflerine göre alfabetik olan Ġarîbü'l-ḥadîs̱'ini (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, I-II, Beyrut 1405/1985), büyük ölçüde Ahmed b. Muhammed el-Herevî'nin eserinden ve benzeri kitaplardan faydalanarak özlü bir şekilde kaleme almıştır.

VII. (XIII.) yüzyılda telif edilen garîbü'l-hadîslerden Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) en-Nihâye'si (I-IV, Bulak 1311-1322; nşr. Muhammed Mahmûd et-Tanâhî - Tâhir Ahmed ez-Zâvî, I-V, Kahire 1383/ 1963) ihtiva ettiği garîb lugatların çokluğu, kelimelerin kısa ve özlü bir şekilde açıklanması gibi özellikleriyle kendinden önce telif edilen garîbü'l-hadîslerin en mükemmelidir. Büyük rağbet gören bu eser üzerinde daha sonraki yüzyıllarda çoğu ihtisar olmak üzere muhtelif çalışmalar yapılmıştır. İbnü'l-Esîr'den sonra Abdüllatîf el-Bağdadî önce Tefsîru ġarîbi'l-ḥadîs̱ adıyla bir eser kaleme almış, ardından bunu el-Mücerred fî ġarîbi'l-hadîs̱ adıyla ihtisar etmiştir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 405; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr.

1945; Âşir Efendi, nr. 74). Mühezzebüddin İbnü'l-Hâcib'in de on ciltlik bir garîbü'l-hadîsi olduğu söylenmektedir (Keşfü'z-zunûn, II, 1207). Daha sonraki yüzyıllarda kaleme alınan garîbü'l-hadîslerden İbn Ha-cer'in (ö. 852/ 1449) Tefsîru ġarîbi'l-ḥadîs̱'i (Kahire, ts.) ve Âkil b. Ömer b. İmrân el-Alevî'nin (ö. 1033/1624) Münteḫabü'z-zehr ve's-semer min ġaribi'l-ḥadîs̱ ve'l-es̱er'i (Brockelmann, II, 553) zikredilebilir.

Bu konudaki çalışmaların bir türü, hem Kur'ân hem de hadislerdeki garîb kelimelerin birlikte ele alındığı kitaplardır. Genellikle "Ġarîbeyi'l-Ḳurʾân ve'l-ḥadîs̱" adıyla anılan bu eserlerin en tanınmışları Ahmed b. Muhammed el-Herevî'nin Kitâbü'l-Ġaribeyn: ġarîbeyi'l-Ḳurʾân ve'l-ḥadîs̱'idir (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire 1970; eserin bazı bölümleri, Haydarâbâd 1406/1985). Ebû Mûsâ el-Medînî, el-Mecmûʿu'l-muġis̱ fî ġaribeyi'l-Ḳurʾân ve'l-ḥadîs̱ adlı eserini (nşr. Abdülkerîm el-Azbâvî, I-III, Cidde 1406-1408/1986-1988; ayrıca bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1203-1207) Herevî'nin kitabını tamamlamak amacıyla yazmıştır. Muhammed Tâhir el-Fettenî'nin, bir Kur'ân ve hadis lugatı olan Mecmaʿu biḥâri'l-envâr fî ġarâʾibi't-tenzil ve leṭâʾifi'l-aḫbâr'ı bu sahada yapılan son çalışmalardan biridir (I-II, Leknev 1248; I-IV, Leknev 1284; nşr. Habîbürrahman el-A'zamî, I-V, Haydarâbâd - Dekken 196'l-1973).

İçinde birçok garîb kelime bulunan bazı hadislerdeki bu kelimeleri açıklamak, edebî inceliklerini belirtmek ve ihtiva ettikleri fıkhî hükümleri ortaya koymak maksadıyla kaleme alınan eserler arasında Ümmü Zer hadisi etrafında yapılan çalışmalar önemli bir yer tutar. Bu çalışmaların en tanınmışı, Kâdî İyâz'ın Buġyetü'r-râ'id fîmâ fî ḥadîs̱i Ümmi Zerʿ mine'l-fevâʾid adlı eseridir (nşr. Selâhaddin b. Ahmed el-İdlibî v.dğr., Fas 1395/1975; ayrıca bk. Kandemir, tür.yer.)

Zayıf hadis nevilerinden "garîb"in çoğul şekli olan "garâib" kelimesiyle anılan Ġarâʾibü Mâlik, Ġarâʾibü Şuʿbe gibi çalışmaların garîbü'l-hadîsle bir ilgisi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 51, 61, 89; Hattâbî, Garîbü'l-hadîs (nşr. Abdülkerîm İbrahim el-Azbâvî), Dımaşk 1402/1982, I, 64-71; Hâkim. Maʿrifetü ʿulûmi'l-hadîs, s. 88-91; Hatîb, Târîhu Bağdâd, XII, 405; İbn Hayr. Fehrese, s. 185-197; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, I, 3-12, ayrıca bk. naşirin mukaddimesi, I, 3-8; İbnü's-Salâh, 'Ulûmü'l-hadîs, s. 272-275; Nevevî, İrşâdü tullâbi'l-hakâʾik (nşr. Abdülbârî Fethullah es-Selefî), Medine 1408/1987, II, 550-553; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, II, 362-363; Sehâvî, Fethu'l-mugîs, III, 45-56; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, II, 184-186; Keşfü'z-zunûn, II, 1203-1207; Brockelmann, GAL Suppl., II, 553; Mübârekfûrî, Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahvezî(nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1386/1967, I, 229-246; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî, Kahire 1968, I, 50-65; Sezgin, GAS, I, 208; VIII, 42, 59, 67, 80, 90, 108, 118, 123, 149, 153, 157, 171, 180, 191, 208, 251; M. Yaşar Kandemir, al-Kâdî ʿIyâd ve Bugyat ar-Râʾid fîmâ ft Hadîs Umm Zarʿ min al-Favâʾid (doktora tezi, 1977), İÜ Şarkiyat Araştırma Ktp., s. V; Şâkir el-Fehhâm, Kitâbü'd-Delâʾil fî garîbi'l-hadîs li-Ebî Muhammed Kâsım b. Sâbit el-ʿAvfî es-Serakustî (MMLADm., L [1975] içinde), s. 70-110, 303-321, 512-527; (LI [1976] içinde), s. 232-293, 481-517; Zirikli, el-Aʿlâm

(Fethullah), VII, 162; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 115-116; M. Abdülazîz el-Havlî, Târîhu fünûni'l-hadîsi'n-nebevî (nşr. Mahmûd el-Arnaût - M. Bedreddin el-Kahvecî), Beyrut 1408/1988, s. 246-251; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 103-104; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 330-335; Fâtıma Hamza er-Râzî, "Hareketü't-te'lîf fî lügati garîbi'l-hadîs", el-Mevrid, IX/4, Bağdad 1981, s. 64-74'. M. Yaşar Kandemir

16. İLELÜ'l-HADÎS (علل الحديث)

Hadislerin sıhhatini zedeleyici mahiyetteki gizli sebepleri inceleyen ilim.

Sözlükte illet (çoğulu ilel) kelimesi "bir şeye dışarıdan girerek onun özelliklerini değiştiren geçici zayıflık, hastalık ve özür" mânalarına gelir. Hadis terimi olarak "sağlam bir haberin sıhhatine zarar verebilecek gizli sebep" demektir. İllet görünüşte sağlam ve râvileri güvenilir haberlerde bulunur. Sika râviler tarafından nakledilen ve senedinde bir kopukluk görülmeyen haberler sahih kabul edilmekle beraber bazan râviler sahih haberlerde de hemen farkedilemeyen hatalar yapabilirler. Hadislerin rivayeti sırasında ortaya çıkan ve önemsiz gibi görünen bu hatalar hadisin sıhhatini ortadan kaldırabileceği gibi râvinin güvenilirliğinde şüphe etmeyen talebeleri tarafından diğer sahih hadisleriyle birlikte nakledilebilir ve hocasının yaptığı hatayı farkedemeyen sika râvi onun rivayetini naklettiği için hata kendisine nisbet edilir. Hadislerdeki illetlerin en önemli sebebi râvinin vehmi olduğu için ilel ilminin vehimden kaynaklanan rivayetleri konu edindiği söylenmiş, ileri derecede zayıf olmayan bazı râviler de yanılarak hata ettiklerinden ilel kitaplarında inceleme konusu yapılmıştır. Dikkatli bir araştırma sonucunda gizli bir kusuru tesbit edilen haberler ma'lûl veya muallel diye adlandırılmış, bir cerh kusuruyla tenkit edilen râvilerin naklettiği haberlerle zayıf olduğu kolayca anlaşılan rivayetler ise muallel sayılmamıştır. Hadis âlimlerinin çoğu usul konularında farklı görüşlere sahip olduğu gibi illet diye ileriye sürülen sebeplerde de ittifak edememiştir. Meselâ Dârekutnî Ṣaḥîḥayn'deki 110 hadisin illetli olduğunu söylerken bu illetleri inceleyen İbn Hacer el-Askalânî onların hadisin sıhhatini giderecek kadar etkili olmadığını ileri sürmüştür.

Asr-ı saâdet'ten itibaren âdil ve sika râvilerin hataları tenkit edilmiş, sahâbîlerin yanlış rivayetleri düzeltilmiş, eksik bırakılan bölümler tamamlanmış ve bu işe "istidrâk" adı verilmiştir. İlletler ilk bakışta anlaşılamayacak kadar gizli kusurlar olduğu için istidrâklerden az da olsa farklıdır. Başta Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere ileri gelen sahâbîler, Hz. Peygamber'in vefatından sonra hadislerin dikkatsiz bir şekilde rivayet edilmemesi için bazı tedbirler almışlarsa da yine de çeşitli sebeplerle bir kısım hatalar meydana gelmiştir. Ayrıca fitnelerin ortaya çıkması, yalancılığın yayılması ve uydurma (mevzû) rivayetlerin görülmesi üzerine isnadlar araştırılıp hadis râvilerinin tenkidine başlanmıştır. İbn Abbas, Hz. Ali'den nakledilen haberleri inceleyerek hatalı bulduklarını reddetmiş, bazan onun böyle bir şey söylemeyeceğini belirterek haberi incelemeye bile gerek duymamıştır. İlk ilel müelliflerinden Ali b. Medînî (ö. 234/849), ashap döneminden itibaren hoca-talebe ilişkisini dikkate alarak muhaddislerin tabakalarını incelemiş, derecelerini göstermiştir. Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), sened tenkidini ve ricâl ilmini sistemleştirerek ilelin bir ilim haline gelmesine vesile olmuş, talebesi Yahyâ b. Saîd el-Kattân ilele dair ilk eseri kaleme almış, Yahyâ b. Maîn et-Târîḫ ve'l-

ʿilel, Ali b. Medînî ʿİlelü'l-ḥadîs̱ ve maʿrifetü'r-ricâl, Ahmed b. Hanbel Kitâbü'l-ʿİlel ve maʿrifeti'r-ricâl adlı kitaplarıyla ilel ilminin temel konularını düzenlemişlerdir. İlel yanında ricâl ve tarihle ilgili bilgilerin bir arada incelendiği bu eserler, talebelerin hocalarına sorup aldıkları cevapları bir araya getirmeleriyle ortaya çıktığından belirli bir sistematiğe ve konu bütünlüğüne sahip değildir. Müsned tertibindeki ilk ilel kitabını Ya'kūb b. Şeybe (ö. 262/875) telif etmiş, Ebû Îsâ et-Tirmizî el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde ilel konusunu müstakil bir bölümde ele almış, bu bölümü şerheden İbn Receb'in çalışması ilelin dirâyet açısından incelendiği tek eser olmuştur (aş. bk.). İbn Ebû Hâtim'in sünen kitapları tertibindeki ʿİlelü'l-ḥadîs̱'i, İbn Adî'nin tenkide uğrayan râvileri alfabetik olarak sıraladığı, sonra da onların illetli rivayetlerinden örnekler verdiği el-Kâmil'i bu türün önemli eserleridir. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, Zühlî, Ebû Zür'a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî ilel konusunun önde gelen âlimleri olup bu konuda klasik dönemin son halkası Dârekutnî'dir.

Râvi güvenilir de olsa zaman zaman yanılmasının temel sebepleri hâfızası ve dikkatinin mükemmel olmaması, unutması, eksik ezberlemesi veya gördüğü olayları her zaman gerçeğe uygun şekilde tesbit edememesidir. Bundan dolayı güvenilir râvilerin zaman zaman düştüğü hatalar dikkatle takip edilmiş, Ali b. Medînî'nin ʿİlelü ḥadîs̱i İbn ʿUyeyne'sinde olduğu gibi bir araya getirilmiştir. Muhaddisin akıl ve şuurunda geçici veya kalıcı bir zayıflığın ortaya çıkması ise "ihtilât" türündeki çalışmalara konu olmuştur. İleri derecedeki ihtilât, râvinin bu halinin ortaya çıkmasından sonraki rivayetlerinin terkine sebep teşkil etmiş, geçici ve az miktardaki ihtilât ise bunların hangi rivayetlerde olduğunun bilinmesi şartıyla terkedilmemiştir. Râvinin bazı dış tesirlerle yanıldığı ve zabtının zayıfladığı da olmuştur. Kitabından rivayet eden bir râvinin kitabını kaybetmesi onun rivayetlerinin kabul edilmemesi için yeterlidir. Nitekim Abdürrezzâk es-San'ânî'nin hayatının son yıllarında gözlerini kaybetmesi sebebiyle kitaplarını okuyamaması hata etmesine ve bazı telkinleri benimsemesine yol açmıştır. Talebenin hocası ile uzun süre beraber olamaması, ilmî ehliyeti bulunmayan ve dil kurallarını bilmeyen bir râvinin hadisleri mâna ile rivayete kalkışması da yanılma ihtimalini arttıran başlıca sebeplerdendir.

İllet hadisin isnadında ve metninde bulunabilir. İsnaddaki illet, hadisin sağlamlık derecesini etkilemekle beraber münkatı' olarak rivayet edilen bir hadisin mevsul bir rivayetinin bulunması gibi durumlarda bu olumsuz etki ortadan kalkar. İsnadda çok görülen kusurlardan biri gizli inkıtâ yani seneddeki bir tür kopukluktur. Mevsul sanılan bir isnadın gizli bir inkıtâının tesbit edilmesi hadisi illetli hale getirir. İsnadın ibdâli de önemli bir kusurdur. Yanılarak senedin değiştirilmesi haberin illetli olmasına, garîb hadis rivayet etmek maksadıyla isnadın bilerek değiştirilmesi ise haberin mevzû sayılmasına yol açar. Bir sahâbîden geldiği bilinen (mahfûz) bir hadisin yanlışlıkla başka bir sahâbîden veya bir tâbiîden nakledilmesi gibi haller de o hadisi illetli kılar. Mevkuf bir haberin merfû, mürsel bir hadisin müsned, münkatı' bir hadisin mevsul olarak rivayet edilmesi hadisin sıhhatini zedeleyen sebeplerdendir.

Hadisin metninde de illet bulunabilir. Bunların incelenip tenkit edilmesi fakihlerin, kelâmcıların ve müfessirlerin de ilgi alanına girer. Hadis metinlerindeki teâruz bir tür illettir. Birbirine zıt gibi görünen ve genellikle biri mâna ile rivayet edilen iki hadis metni arasında tercih yapılamadığı zaman bu metinler muztarib sayılır. Sahih haberlerle bilinen tarihî bir olaya muhalif olarak rivayet edilen sahih bir rivayet de illetli kabul edilir. Râvinin genellikle hadisin son kısmına açıklama mahiyetinde eklediği sözün (idrâc) hadis zannedilmesi o rivayetin illetli

sayılmasına sebep olduğu gibi noktalama, okuma ve harf hatası (tahrif ve tashif) sonucunda hadis metinlerinin anlamlarının değişmesi de hadisi illetli hale getirir. Fıkıhçıların hadislerdeki illetleri kendi açılarından değerlendirdikleri ve muhaddislerin kabul ettiği bazı illetleri dikkate almadıkları olmuş, buna karşılık onların illet saydığı bazı hususları da muhaddisler kabul etmemiştir. Özellikle Hanefî usulcüleri illet terimi yerine "mânevî inkıtâ" veya "bâtınî inkıtâ" tabirlerini kullanmışlardır.

İlletlerin tesbit edilebilmesi kolay bir iş olmayıp hadis alanında ciddi bir bilgi birikimine ve uzmanlaşmaya ihtiyaç gösterir. Öncelikle hadis ekollerinin özelliklerinin, hangi bölgelerde geliştiklerinin, kültür çevreleriyle fıkıh ve akîde açısından kimliklerinin bilinmesi zorunludur. Ayrıca isnadların kendilerine dayandığı hadis imamları tanınmalı, rivayetlerinin özellikleri, ad, künye ve lakapları, varsa ihtilâflı nisbeleri, ölüm, doğum tarihleri bilinmeli, onlardan rivayette bulunanların yaşları ve güvenilirlik durumları tesbit edilmeli, müdellisler, ihtilâta uğrayanlar, irsâl yapanlar tesbit edilmelidir.

Hadisin bütün tariklerinin incelenmesi ayrı bir önemi haiz olup bilinen rivayetlerinin karşılaştırılması, hatalı ve eksik tariklerin belirlenmesine ve varsa illetinin tesbit edilmesine yardımcı olur. Böylece râvinin hâfıza gücünü, zabt ve dikkat derecesini anlamak mümkün olduğu gibi rivayetler arasındaki eksiklik ve fazlalıklar da ortaya çıkar. Böyle bir mukayese sonunda bir hadisi sadece bir râvinin rivayet ettiğinin görülmesi illetin tesbiti açısından ilk basamak sayılır. İkinci aşamada bu rivayete muhalif başka bir tarikin bulunması, illet konusunda uzman olan âlimin vereceği hükmü kolaylaştırır. Bir hadisin bütün rivayetlerinin bir araya getirilmesi de sika veya zayıf bir râvinin bütün rivayetlerinin toplanmasına imkân verebilir. İlletlerin tesbitine yardımcı olan diğer bir husus da hadis âlimlerinin müzakeresi olup bunlar, illetli olduğu sanılan rivayetleri bildikleri mahfuz hadislerle karşılaştırarak bir sonuca varmaya çalışırlar.

İlel ilmi cerh ve ta'dîlden ayrı bir ilim kabul edilmiş, III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllarda bu alanda birçok eser yazılmıştır. Yahyâ b. Maîn'in et-Târîḫ ve'l-ʿilel'i, illet ve ricâl konularında kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapların talebesi Abbas b. Muhammed ed-Dûrî tarafından bir araya getirilmesiyle ortaya çıkan bir çalışmadır. Eser, Ahmed Muhammed Nûrseyf tarafından doktora tezi olarak neşre hazırlanmış ve et-Târîḫ dirâse ve tertîb ve taḥlîl adıyla yayımlanmıştır (I-IV, Mekke 1979). Ali b. Medînî'nin ʿİlelü'l-ḥadîs̱ ve maʿrifetü'r-ricâl adındaki risâlesi, sahâbeden itibaren isnadların dayandığı muhaddisler ve hadis ekolleri hakkında bilgi vermektedir (nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Beyrut 1972 [el-ʿİlel adıyla]; nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Halep 1400/1980). Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü'l-ʿİlel ve maʿrifetü'r-ricâl'i (el-Câmiʿ fi'l-ʿilel ve maʿrifeti'r-ricâl) oğlu Abdullah tarafından soru-cevap metoduyla tedvin edilmiştir (nşr. Talat Koçyiğit - İsmail Cerrahoğlu, I, Ankara 1963; II, İstanbul 1987; nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, I-III, Beyrut-Riyad 1408/1988; nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Riyad 1988; nşr. Muhammed Hüsâm Beyzûn, I-II, Beyrut 1990). Muhaddislerin metin tenkidiyle ilgili çalışmalarının örneklerini ihtiva eden Müslim b. Haccâc'ın Kitâbü't-Temyîz'inin yayımlanan bölümünde 106 rivayet incelenmiş (Muhammed Mustafa el-A'zamî, Riyad 1982), eserin diğer bölümleri ele geçmemiştir. Ya'kūb b. Şeybe'nin el-Müsnedü'l-kebîrü'l-muʿallel'i tamamlanmamış bir çalışma olup günümüze yalnızca onuncu cüzü (Müsnedü Emîri'l-müʾminîn ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb) ulaşabilmiştir (nşr. Sâmî el-Haddâd,

Beyrut 1940; Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1405/1985). Ebû Îsâ et-Tirmizî'nin orijinal şekli bilinmeyen el-ʿİlelü'l-kebîr'inin (el-ʿİlelü'l-müfred, ʿİlelü't-Tirmiẕî el-kebîr) Ebû Tâlib el-Kādî tarafından fıkıh bablarına göre tertip edilen şekli yayımlanmıştır (nşr. Hamza Dîb Mustafa, I-II, Amman 1406; nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî v.dğr., Beyrut 1409/1989). Müellifin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in sonunda yer alan "Kitâbü'l-ʿİlel" bölümü el-ʿİlelü'ṣ-ṣaġīr adıyla anılmıştır (aş. bk.). Bezzâr'ın el-Müsnedü'l-kebîrü'l-muʿallel'inde bazı hadislerin illetleri gösterilmiştir (Millet Ktp., Murad Molla, nr. 572; Köprülü Ktp., nr. 426). Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ahmed el-Herevî ʿİlelü'l-eḥâdîs̱ fî kitâbi'ṣ-Ṣaḥîḥ li-Müslim b. el-Ḥaccâc adlı eserinde Ṣaḥîḥ-i Müslim'deki otuz kadar hadisin illetini göstermiştir (nşr. Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamîd el-Halebî el-Eserî, Riyad 1412/1991). İbn Ebû Hâtim er-Râzî ʿİlelü'l-ḥadîs̱'inde, babası Ebû Hâtim er-Râzî ile Ebû Zür'a er-Râzî'ye illetli hadisler hakkında sorular sorup aldığı cevapları bir araya getirmiş, kitapta 2840 rivayet incelenmiştir (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, I-II, Kahire 1343; Beyrut 1985). İbn Adî el-Kâmil fî ḍuʿafâʾi'r-ricâl'in mukaddimesinde hadis rivayeti ve tenkidiyle ilgili konuları ele almış, ashap döneminden itibaren münekkitlerin tabakalarını tanıtmış, tenkide uğrayan râvileri alfabetik olarak incelemiş ve rivayetlerinden örnekler vermiştir. Dârekutnî, 1818 hadisin illetini incelediği müsned tertibindeki el-ʿİlelü'l-vâride fi'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye'sinde bazan bir hadisin illetini araştırırken otuz kadar farklı rivayeti nakletmektedir (nşr. Mahfûzürrahman Zeynullah es-Selefî, I-X, Riyad 1405-1415/1985-1994). Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, sünen kitapları tertibindeki el-ʿİlelü'l-mütenâhiye fi'l-eḥâdîs̱i'l-vâhiye adlı eserinde üzerinde duracağı haberlerin önce bütün tariklerini ele almakta, ardından bunları daha çok muhaddislerin hadisler ve râviler hakkındaki görüşlerine dayanarak tenkit etmektedir (nşr. D. Halîl el-Meys, Beyrut 1983). İlelin bir ilim disiplini olarak ele alındığı ilk çalışma İbn Receb'in Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî'sidir. Eser, Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ine müellifin yazdığı yirmi ciltlik Şerḥu Câmiʿi't-Tirmiẕî'nin günümüze ulaşan son bölümünden ibarettir. Bu bölüm, Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin elli birinci kitabı mahiyetindeki el-ʿİlelü'ṣ-ṣaġīr'in şerhidir. İbn Receb bu çalışmasında Tirmizî'nin metinlerini zikretmemiş, onları ilâvelerle genişleterek ve eksiklerini tamamlayarak şerh ve tenkit etmiş, eserin sonunda ilel ilmiyle ilgili bazı bilgilere ve kurallara bir bölüm ayırmıştır (nşr. Subhî Câsim el-Humeyd, Bağdad 1396/1976; nşr. Nûreddin Itr, I-II, Dımaşk 1398/1978; nşr. Hemmâm Abdürrahîm Saîd, Zerkā 1987). Hemmâm Abdürrahîm Saîd, İbn Receb'in bu şerhi üzerinde el-ʿİlel fi'l-ḥadîs̱ adlı bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.). Kaynaklarda adı geçen başka ilel kitapları da bulunmakta, bu konudaki en son çalışmanın, Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) Dârekutnî'nin el-ʿİlel'inden seçtiği Refʿu'l-kelel ʿani'l-ʿilel adlı kırk hadis mecmuası olduğu anlaşılmaktadır (Abdülhay el-Kettânî, I, 408).

BİBLİYOGRAFYA:

Buhârî, "Ṣalât", 30, 81; Müslim, "Muḳaddime", 4, "Ḥac", 388-395; a.mlf., Kitâbü't-Temyîz (nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî), Riyad 1402/1982, s. 186; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Medine-Beyrut 1397/1977, s. 112-119; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, I, 364-370; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 42-44; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 538-540; İbn Hacer, Hedyü's-sârî (Hatîb), II, 100-137; Tecrid Tercemesi, I, 76, 176-189; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1993, I, 243-256; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, Beyrut 1979, I, 251-261; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr, Kahire

1366, II, 25-34; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 264-289; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿisü'l-ḥas̱îs̱, Beyrut 1408, s. 52-56; Subhî es-Sâlih, Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1973, s. 90, 150-156; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1399/1979, s. 447-454; Hemmâm Abdürrahîm Saîd, el-ʿİlel fi'l-ḥadîs̱ dirâse menheciyye fî ḍav'i Şerḥi ʿİleli't-Tirmiẕî li'bn Receb el-Ḥanbelî, Amman 1400/1980, tür.yer.; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 408; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iẖtilâfi'l-muḥaddis̱în, Cidde 1405/1985, II, 413-423; Muhammed Accâc el-Hatîb, el-Vecîz fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1988, s. 260-266; Ayhan Tekineş, İlelü'l-Hadis İlmi (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ayhan Tekineş

17. RİCÂLÜ'l-HADÎS (رجال الحديث)

Hadis ilminin, râvileri ve güvenilirlik derecelerini belirlemeye yarayan yan dalları için kullanılan bir terim.

Ricâl kelimesinin tekili olan recül sözlükte "erkeklik vasıflarına sahip olan kimse" anlamına gelmekle birlikte "erkek olsun kadın olsun sahip olduğu belirleyici özelliği eksiksiz şekilde temsil eden kâmil insan" mânasında hadis ilmiyle uğraşan herkesi kapsar. Ricâlü'l-hadîs tabiri sadece ricâl şeklinde kullanıldığı gibi esmâü'r-ricâl olarak da zikredilir. Yalnız Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin râvileri ricâlü's-Sahîh veya ricâlü'l-Buhârî, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim'in râvileri ricâlü's-Sahîhayn, Kütüb-i Sitte'nin râvileri ricâlü'l-cemâa gibi terkiplerle ifade edilir. Bir hadisin bütün râvilerinin güvenilir olduğunu belirtmek için ricâlühû sikāt, bütün râvilerin zayıf olduğunu belirtmek için de ricâlühû duafâ tabirleri kullanılır. Râvilerin kimliği ve kişiliğinden bahseden ricâl ilmi tarihle doğrudan ilgili olduğu için bu eserlere târîhu'r-ricâl veya târîhu'r-ruvât, vefat tarihlerini tesbit eden kitaplara da vefeyâtü'r-ruvât denir. Râvilerin hayatından ve güvenilirlik derecelerinden söz eden bazı kitaplar "tarih" adıyla da anılmış olup Târîḫu Yaḥyâ b. Maʿîn, Târîḫu'l-Buḫârî, Kitâbü'l-Maʿrife ve't-târîḫ gibi eserler bunun örnekleridir. Hadisle tarih arasındaki yakınlık sebebiyle ricâlü'l-hadîs ilmini ilmü târîhi'r-ruvât diye adlandırmak mümkün olmakla birlikte ricâl ilminin tarih ilminden ayrılan en önemli yönü, hadisin sıhhatini belirlemede hadis usulü ilmiyle birlikte belirleyici bir fonksiyona sahip olmasıdır. Hz. Peygamber'in hayatını ele alan ilme "siyer" denirken İslâmî şahsiyetlerin biyografilerine dair eserler hakkında "terceme-i hâl, terâcüm-i hâl, tabakātü'r-ruvât, tabakātü'r-ricâl, esmâü'r-ricâl" terkipleri kullanılır.

Ricâl ilmine dair ilgili kaynaklar bir râvinin ne zaman ve nerede doğduğu; adı, babasının adı, künyesi, nisbesi, lakabı; seyahatleri, nerelerde kimlerle görüştüğü, hocalarının kimler olduğu ve onlardan hangi rivayetleri aldığı, hangi talebelere hadis rivayet ettiği, hangi memleketlerde ikamet ettiği veya yerleştiği; yaşlılık ve hastalık gibi sebeplerle hâfıza kaybına uğrayıp uğramadığı, eğer uğradıysa hangi tarihten itibaren bu rahatsızlığı yaşadığı, rahatsızlığından sonra hocalarından hangi rivayetleri aldığı; nerede, ne zaman vefat ettiği, nereye defnedildiği; kabul ve red yönüyle hakkında yapılan değerlendirmelere esas olmak üzere güvenilirliği

hakkında neler söylendiği ve hangi eserleri yazdığı gibi konularda bilgi sunmayı hedefler. Böylece ricâl ilmi râvilerin başkalarıyla karıştırılmasını önlediği gibi isnadlardaki kopuklukları da belirlemeye yarar, rivayetin sıhhat ve zayıflığına dair hüküm vermeyi kolaylaştırır.

Ricâlin durumu hakkında ilk bilgi Kur'an'da yer almış, daha sonra Hz. Peygamber ve ashabı tarafından bazı açıklamalar yapılmıştır. Kur'an'da sahâbenin tezkiyesine (el-Enfâl 8/72, 74; et-Tevbe 9/100; el-Haşr 59/8, 9) ve münâfıkların kötülenmesine (et-Tevbe 9/56; el-Haşr 59/11-17) dair pek çok âyet vardır. Ayrıca Kur'an'da ricâl ilminin en önemli prensibi olan haberin kaynağının araştırılması emri yer almaktadır (el-Hucurât 49/6). Resûl-i Ekrem'in ashabın faziletine, bazı fırkaların, münafıkların, belirli kişilerin zemmine dair sözleri olduğu gibi bir kısım sahâbî de tâbiîni tezkiye eden değerlendirmeler yapmıştır. Ancak sahâbe ve tâbiîn döneminde cerhedilen fazla râvinin bulunmaması sebebiyle ilk devirlerde tenkit ilmi henüz sistematik şeklini almamıştı. Buna rağmen Abdullah b. Abbas, Hz. Âişe, Ubâde b. Sâmit, Enes b. Mâlik sahâbe döneminin; Şa'bî, İbn Sîrîn, Saîd b. Müseyyeb tâbiîn devrinin; Mâlik b. Enes, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Abdurrahman b. Mehdî daha sonraki dönemin münekkit râvilerindendir. Bu süreçle birlikte muhaddisler hadisin sıhhatini tesbit açısından biyografiyi ve tenkidi bir arada kullanmıştır. Tâbiîn ve ondan sonraki nesil içinde ortaya çıkan fitnelere bağlı olarak tezkiye edilen veya eleştirilen kimseler ortaya çıkmış, bu alanda ehil kişiler onların durumunu araştırıp davranışları hakkında bilgi vermiştir. Râvilerle ilgili değerlendirme yapılırken bunların dine ne derece bağlı olduğu, günahlardan kaçınıp kaçınmadığı, o gün hayatta olmayan kimselerden aldıklarını söyledikleri hadislerin o hocanın diğer sika talebelerinin rivayetlerinde yer alıp almadığı, bir hadisi değişik zamanlarda aynı şekilde rivayet edip etmedikleri ve idarecilere yakınlıkları da inceleniyordu.

Hadis bilgisi kadar önemli kabul edilen ricâl bilgisi konusunda yeterli mâlûmata sahip olmayan râviler çok hadis bilse dahi muhaddis sayılmamış, bunlar hakkında daha çok râvi kelimesi kullanılmıştır. Ricâl bilgisi konusunda Şu'be b. Haccâc, Mâlik b. Enes ve Abdullah b. Mübârek'ten itibaren Şemseddin es- Sehâvî ve Süyûtî'ye kadar pek çok âlim yetişmiş, bunlar cerh ve ta'dîl değerlendirmeleri yapmıştır. Râvilerin ricâl kitaplarına alınmasında rivayetlerinin azlığı veya çokluğu etkili olmuş, hayatlarına dair kendilerinden ve yakınlarından alınan bilgiler, hemşerilerinin görüşleri, münekkitlerin kanaatleri ve bireysel gözlemler onlar hakkındaki bilgiyi oluşturmuştur. Ayrıca siyer-megāzî, ensâb, tarih kitapları gibi kaynaklarda yer alan mâlûmat da râvilerin tanınmasına katkı sağlamıştır. Râvinin ve hocasının doğum ve ölüm tarihlerinden hareketle onların birbiriyle görüşüp görüşmedikleri (likā), aynı asırda yaşayıp yaşamadıkları (muâsara), bir râvide yaşlılık gibi sebeplerle zihnî bozuklukların görülüp görülmediği (ihtilât) gibi konular ancak tarih kitaplarından öğrenilebilir. Tarih ilmi olayları merkeze alarak, hadis ilmi ise râvileri, tabakalarını ve vefat tarihlerini dikkate alarak inceler. Yine râvilerin hayatları hakkında bilgi verme noktasında her iki ilim ortak olmakla birlikte tarih ilmi râvilerin hayatını bir bütün halinde anlatmayı, hadis ilmi ise onların ilmî hayatını, hadis ilmindeki yerini ve rivayetini değerlendirmede esas olacak bilgiler vermeyi hedefler. Hadis ricâline dair kitaplar diğer ilim dallarıyla ilgili biyografilerin şekillenmesinde, meselâ şairlerin, edebiyatçıların, dilcilerin, evliyanın, fakihlerin, kadıların, hattatların vb. grupların biyografilerinin yazılmasında da etkili olmuştur.

Hz. Peygamber'in hayatını etraflıca bilme arzusu, İbn Şihâb ez-Zührî gibi muhaddisleri hadis ve siyer ilimlerini birlikte yürütmeye sevketmiş, Resûlullah'ın hayatına dair bilgiler hadis kitaplarının siyer, megāzî, sıfâtü'n-nebî, şemâilü'n-nebî, hasâisü'n-nebî gibi bölümlerine intikal ettirilmiştir. Buna sahâbe tabakatını bilme ihtiyacı da eklenince ricâl ilmiyle ilgili çalışmalar erken dönemde başlamıştır. Sahâbe devrinde kaynağı bilinen rivayetler yazılı veya şifahî yolla aktarılırken tâbiîn devrinde rivayetlerin yanında onların ricâli de nitelikleriyle birlikte kaydedilmiş, daha sonra isnadlarda geçen bu kişilerin hayatlarına dair müstakil eserler yazılmıştır. Öte yandan siyer kitaplarında öncelikle Resûl-i Ekrem'e dair ayrıntılı bilgilere yer verilirken onunla birlikte gazvelere iştirak eden sahâbe hakkında da bilgi toplama ihtiyacı doğmuştur. Bu sebeple ricâl bilgilerini toplama geleneğinin Hz. Peygamber'in hadislerine ve sîretine verilen öneme dayandığını söylemek mümkündür. Resûlullah'ın sîretinin yazılmasıyla birlikte bir tür ricâl literatürü sayılabilecek olan megāzî literatürü de ortaya çıkmıştır. Bu faaliyetlerin bir devamı olmak üzere tabakat kitapları büyük ölçüde hadis râvilerinin hayatına tahsis edilerek II. (VIII.) yüzyılın son çeyreğinden itibaren yazılmaya başlanmış, zamanla geliştirilerek sistemleştirilmiştir. İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inde bu sahanın ilk eserleri olarak Abdullah b. Mübârek ve Leys b. Sa'd'a ait Kitâbü't-Târîḫ'lerden söz edilir (s. 252, 284). Esasen Vâkıdî ve Heysem b. Adî'nin Kitâbü Ṭabaḳāti men revâ ʿani'n-nebî min aṣḥâbih gibi eserleri bu alanın ilk çalışmaları olmalıdır. Ayrıca Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt, Kitâbü Târîḫi'l-fuḳahâʾ, Kitâbü Ṭabaḳāti'l-fuḳahâʾ ve'l-muḥaddiṣîn gibi kitaplar da bu sahanın ilk eserleridir. III. (IX.) yüzyıldan itibaren hadis ilmiyle meşgul olanlar bir yandan hadis mecmuaları meydana getirirken bir yandan da râviler hakkında bilgi toplamıştır.

Hadis ilmi "mütûnü'l-hadîs" ve "ricâlü'l-hadîs" diye ikiye ayrılabileceği gibi bu ilmi ve ilgili literatürü "esmâü'r-ricâl" ve "ahvâlü'r-ricâl" şeklinde iki kısma ayırmak da mümkündür. Ancak ricâl ilminin sınırları kolayca tesbit edilememekle beraber es-mâü'r-ricâlin râvileri doğru anlamayı sağladığı, ahvâlü'r-ricâlin de râvinin rivayetini raçısından tahlil etmeye imkân verdiği söylenebilir. Bu bilgiler, râviyi tanıyan ricâl âlimlerinin onun hakkındaki gözlem ve tecrübeleriyle ya da güvenilir bir âlimin o râvinin güvenilir olduğunu söylemesiyle tesbit edilir. Râvinin ölümünden sonra onun hakkında ricâl kitaplarında yer alan bilgilere dayanarak hüküm verebilmek için cerh ve ta'dîl ilmi kaidelerini ve ricâl ilminin esaslarını çok iyi bilmek gerekir. İlk defa "târîh" adıyla yazılan ricâlü'l-hadîs kitapları daha sonraları "târîhu's-sikāt, târîhu'd-duafâ, ed-duafâ' ve'l-metrûkīn" gibi muhtevasına yönelik değerlendirmelerle anılmaya başlanmıştır. İlk ricâl kitaplarına verilen bir diğer ad da "tabakat"tır. Heysem b. Adî, İbn Sa'd, Ali b. Medînî ve Müslim b. Haccâc'ın eṭ-Ṭabaḳāt'ları bu türün örnekleridir. Günümüze ulaşan en eski ricâl kitapları ise İbn Sa'd'ın ve Halîfe b. Hayyât'ın eṭ-Ṭabaḳāt'ları, Yahyâ b. Maîn ve İbn Ebû Hayseme'nin Târîḫ'leri ile Ali b. Medînî'nin ʿİlelü'l-ḥadîṣ ve maʿrifetü'r-ricâl'idir.

Ricâlü'l-hadîs Kitapları. A) Ricâlin Kimlik Bilgileri. Râvinin kimlik bilgileri, kendisini hiçbir şüphe ve karışıklığa meydan bırakmayacak şekilde başkalarından ayırt etmeye yarayan bilgiler olup bunlar kendisinin ve babasının adı, künyesi, lakabı ve nisbesidir. Bu bilgiler onun hem aynı ad, künye ve nisbeye sahip kişilerle hem de yazılış ve söylenişi benzer isim veya künyelerle karıştırılmasını önler. Hadisçiler adlarıyla meşhur olanların künyelerini, künyeleriyle meşhur olanların adlarını belirli eserlerde alfabetik sırayla toplayarak bu tür hataların önüne geçmeye çalışmışlardır. Bu eserlerde sadece râvinin kimlik bilgilerine ve nâdiren bir rivayetine yer verilir. Ahmed b. Hanbel'in el-Esâmî ve'l-künâ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey', Küveyt

1406/1985), Zehebî'nin el-Muḳtenâ fî serdi'l-künâ (nşr. Muhammed Sâlih el-Murâd, Medine 1408/1988; nşr. Emîn Sâlih Şa'bân, Beyrut 1418/1997), İbn Hacer'in Nüzhetü'l-elbâb fi'l-elḳāb (nşr. Abdülazîz b. Muhammed es-Sedîdî, Riyad 1409/1989; nşr. Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb, Beyrut 1412/1992), İbn Nâsırüddin'in Tavżîḥu'l-müştebih fî żabṭı es-mâʾi'r-ruvât ve ensâbihim ve elḳābihim ve künâhüm (nşr. Şuayb el-Arnaût, I-VI, Beyrut 1403/1982; nşr. Muhammed Naîm el-Araksûsî, I-X, Beyrut 1414/1993) adlı eserleriyle ensâb kitaplarından Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî'nin Kitâbü'l-Ensâb'ı (nşr. Abdurrahman el-Muallimî, I-VI, Haydarâbâd 1382-1386; nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, I-V, Beyrut 1408/1988) ve İzzeddin İbnü'l-Esîr'in el-Lübâb fî tehẕîbi'l-Ensâb'ı da (I-III, Kahire 1357-1369; Beyrut 1400/1980) burada zikredilmelidir (ayrıca bk. ENSÂB; ESMÂ ve KÜNÂ).

B) Ricâlin Kimlik Problemlerinin Tesbiti. Rivayetlerin semâ yoluyla değil kitaptan öğrenilmesi, ayrıca harflerin nokta ve harekelerinin birbirine karıştırılması yüzünden yazılışı aynı, okunuşu farklı olan râvi adı, künye, lakap ve nisbeleri çeşitli karışıklıklara yol açmıştır. Bunu önlemek için "mü'telif ve muhtelif" konusunda eserler yazılmıştır (DİA, XXXII, 191-192). Buna dair eserlerin en önemlilerinden biri Dârekutnî'nin el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif'i (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir, I-V, Beyrut 1406/1986), en mükemmel eser ise İbn Mâkūlâ'nın el-İkmâl'idir (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, I-VI, Haydarâbâd 1381-1386/1962-1967; nşr. Nâyif el-Abbas, VII, Beyrut 1976, 1411/1990). Ricâlin kimliğiyle ilgili problemleri çözmeye yönelik bir diğer ilim dalı aynı adı taşıyan râvileri tesbite yarayan "müttefik ve müfterik"tir. Özellikle birbirine yakın zamanlarda yaşayanlardan hangisinin hangi hocalardan hadis alıp kimlere hadis rivayet ettiğinin tesbiti titiz bir çalışmayı gerektirir. İsim benzerliği râvi adıyla birlikte baba, dede adlarında, künye, lakap ve nisbelerde de olabilir. Bu konuda Hatîb el-Bağdâdî'nin el-Müttefiḳ ve'l-müfteriḳ'i ile Muvażżıḥu evhâmi'l-cemʿ ve't-tefrîḳ'i ve İbnü'l-Kayserânî'nin el-Ensâbü'l-müttefiḳa'sı anılabilir (bk. MÜTTEFİK ve MÜFTERİK). İsimlerin okunuşuyla ilgili olarak mü'telif ve muhtelif ile müttefik ve müfterikin karışımından meydana gelen bir diğer ilim de "müştebih"tir (müteşâbih). Müştebihte karışıklık, daha çok isimdeki harflerin benzer ya da birbirine yakın olması sebebiyle yanlış okunmasından, hatalı yazılmasından veya telaffuz farkının ayırt edilememesinden kaynaklanır. Bu karışıklığı önlemek için yazılan, tashif ve tahrif ile de yakından ilgili olan eserlerin en önemlileri arasında Hatîb el-Bağdâdî'nin Telḫîsü'l-müteşâbih fi'r-resm ve ḥimâyetü mâ eşkele minhü ʿan bevâdiri't-taṣḥîf ve'l-vehm'i, Zehebî'nin el-Müştebih fi'r-ricâl esmâʾühüm ve ensâbühüm'ü ve İbn Hacer el-Askalânî'nin Tebṣîrü'l-müntebih bi-taḥrîri'l-Müştebih'i zikredilebilir (bk. MÜŞTEBİH). Kimlik problemlerine yönelik bir diğer çalışma türü de "mübhemât"tır. Hadislerde geçen "recül, imrae, şeyh, fülân, ah, uht, zevc, zevce, âm, amme, ibnü fülân, ba'zu'n-nâs" gibi lafızların kimlere işaret ettiğine dair çeşitli eserler yazılmıştır. Bunlar arasında Abdülganî el-Ezdî'nin Kitâbü'l-Ġavâmiż ve'l-mübhemât'ı, Hatîb el-Bağdâdî'nin el-Esmâʾü'l-mübheme fi'l-enbâʾi'l-muḥkeme'si, İbn Beşküvâl'in Kitâbü Ġavâmiżi'l-esmâʾi'l-mübheme'si, İbnü'l-Irâkī'nin el-Müstefâd min mübhemâti'l-metn ve'l-isnâd'ı anılabilir (bk. MÜBHEM).

C) Ricâlin Ayırt Edici Nitelikleri. Baba adları aynı olan bazı râviler için de müstakil eserler kaleme alınmıştır. Bu tür eserlerde kardeş olan râvilere yer verildiği gibi kardeş olmadığı halde öyle zannedilebilecek râvilerin adları da verilmiştir. Kardeş râviler hakkında Ali b. Medînî'nin Tesmiyetü men ruviye ʿanhü min evlâdi'l-ʿaşere ve ġayrihim mine'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Bâsim Faysal, Riyad 1408), Müslim b. Haccâc'ın el-İḫve ve'l-eḫavât, Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin

Tesmiyetü iẖve elleẕîne ruviye ʿanhümü'l-ḥadîs̱, Nesâî'nin Taṣnîf fî maʿrifeti'l-iẖve ve'l-eẖavât mine'l-ʿulemâʾ ve'r-ruvât, Dârekutnî'nin Kitâbü'l-İẖve ve'l-eẖavât ve Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin el-İẖve min evlâdi'l-muḥaddis̱în adlı eserleri bulunmaktadır. Hadis isnadlarında geçen bazı isim, künye ve lakapların çok az kullanılması bunların ricâl kitaplarında yer almasına sebep olmuştur. Berdîcî'nin Ṭabaḳātü'l-esmâʾi'l-müfrede mine'ṣ-ṣaḥâbe ve't-tâbiʿîn ve aṣḥâbi'l-ḥadîs̱ adlı çalışması (nşr. Sükeyne eş-Şihâbî, Dımaşk 1407/1987) bu konuya dair eserlerdendir. Kendilerinden sadece bir tek râvinin rivayette bulunduğu kişilerin hayatını konu alan çalışmalar onların güvenilirlik derecesini de tesbite yaramaktadır. Müslim b. Haccâc'ın el-Münferidât ve'l-vuḥdân'ı (el-Efrâd) (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1408/1988) ve Ebü'l-Feth el-Ezdî'nin kendilerinden sadece bir kişinin hadis rivayet ettiği 269 sahâbîyi alfabetik olarak sıraladığı Kitâbü'l-Maẖzûn fî ʿilmi'l-ḥadîs̱'i (nşr. İkbâl Ahmed, Delhi 1408/1988) bu eserlere örnek teşkil eder. Hadis ricâlini ayırt etmeye yarayan kaynaklardan biri de aynı hocadan hadis aldıkları halde vefat tarihleri arasında uzun zaman farkı bulunan kişilerin tesbitine dair eserlerdir (bk. SÂBIK ve LÂHİK). Hatîb el-Bağdâdî'nin es-Sâbıḳ ve'l-lâḥıḳ fî tebâʿudi mâ beyne vefâti râviyeyn ʿan şeyẖin vâḥid'i (nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, Riyad 1402/1982) bu konunun en meşhur kaynağıdır.

D) Muʻcem ve Meşyeha. Ricâlü'l-hadîse dair eserlerin önemli bir kısmını da hoca-talebe ilişkilerine dair çalışmalar oluşturur. Hadisler, hocalar veya beldeler dikkate alınarak yazılan bu tür eserler hem hadis hem râvi için birinci el kaynaklar arasında sayılır. Taberânî'nin üç Muʿcem'i bu türün ilk akla gelen kaynaklarıdır. Râvinin, icâzet veya hadis aldığı hocalarının adını ve rivayetlerini vefat tarihine göre yahut alfabetik olarak kaydettiği eserlere ayrıca "meşyeha" denilmiştir. Bir muhaddisin hocalarının isimlerini ve ondan semâ icâzeti aldığı kitapların listesini sıraladığı eserlere "bernâmec", hocalarının isimlerini, senedlerini, hadis rivayetlerini, yazdığı veya rivayet icâzeti aldığı kitaplarının isimlerini kaydettiği eserlere "fehrese" (fihrist), hocalarının isimlerini, senedlerini, ondan dinlediği hadisleri, meclis arkadaşlarının adlarını yazdığı eserlere "sebet" adı verilmiştir. Ebû Yaʻlâ el-Mevsılî'nin el-Muʿcem'i (nşr. Hüseyin Selîm Esed - Abduh Ali Kûşek, Beyrut 1410/1989), Fesevî'nin Meşyeẖa'sı (bk. FESEVÎ), Zehebî'nin Muʿcemü Şüyûẖi'ẕ-Ẕehebî'si (nşr. Rûhiye Abdurrahman, Beyrut 1990), İbn Atıyye el-Endelüsî'nin el-Fihrist'i (nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân - Muhammed ez-Zâhî, Beyrut 1983), İbn Hayr el-İşbîlî'nin Fehrese'si (nşr. Züheyr Fethullah, Kahire 1382/1963), Ebû Caʻfer Ahmed b. Ali el-Belevî el-Vâdîâşî'nin S̱ebet'i (nşr. Abdullah el-Amrânî, Rabat-Beyrut 1403/1983), Muhammed b. Câbir el-Vâdiâşî'nin Bernâmec'i (nşr. Muhammed Mahfûz, Beyrut 1400/1980; nşr. M. Habîb Hîle, Tunus 1401/1981) gibi eserler bu türlerin örnekleridir.

E) Ricâlü'l-hadîs Tabakatı. Sahâbe, tâbiîn, tebeu't-tâbiîn başta olmak üzere yaş veya öğrenim itibariyle birbirine yakın olan hadis ricâlini belirli bir düzene göre tertip ederek haklarında bilgi veren ve genellikle tabakat kitapları diye anılan çok sayıda eser vardır. Hz. Peygamber'in övgüsünü kazanan ilk üç nesil ayrı tabakalar halinde ele alınmıştır. II. (VIII.) yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan ve farklı şekillerde tasnif edilen tabakat kitapları sonraki dönemlerde alfabetik olarak düzenlenmiştir. İlk telif edilen tabakat kitaplarının arasında Heysem b. Adî'nin Men revâ ʿani'n-nebî mine'ṣ-ṣaḥâbe'si ile İbn Saʻd, Halîfe b. Hayyât ve Müslim b. Haccâc'ın eṭ-Ṭabaḳāt'ları anılabilir. Sahâbe hakkında yazılan kitaplardan günümüze ulaşan en hacimli eser Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Maʿrifetü'ṣ-ṣaḥâbe'sidir (bk. MAʻRİFETÜ's-SAHÂBE). Bu

sahanın en meşhur üç eseri İbn Abdülber en-Nemerî'nin el-İstîᶜâb, İbnü'l-Esîr'in Üsdü'l-ġâbe ve İbn Hacer el-Askalânî'nin el-İṣâbe'sidir. Tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn tabakatı hakkında müstakil olarak bazı çalışmalar yapılmakla birlikte İbn Sa'd, Halîfe b. Hayyât ve Müslim b. Haccâc'ın eṭ-Ṭabaḳāt'larında sahâbeden sonra tâbiîn âlimleri anlatılmıştır. Hadis öğrenmedeki dereceleri dikkate alınarak yazılan tabakat kitapları arasında Şemseddin İbn Abdülhâdî'nin Ṭabaḳātü ᶜulemâˀi'l-ḥadîs̱'i ile (nşr. Ekrem el-Bûşî - İbrâhim ez-Zeybek, I-IV, Beyrut 1409/1989) Zehebî'nin Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ'ı (Haydarâbâd 1375-1377/1955-1958) anılabilir.

F) Belli Bölgelerin veya Belli Eserlerin Ricâli. Bunların en meşhurları İbn Hibbân'ın Meşâhîru ᶜulemâˀi'l-emṣâr (nşr. M. Fleischhammer, Wiesbaden 1959; nşr. Merzûk Ali İbrâhim, Beyrut 1407/1987), Ebû Ya'lâ el-Halîlî'nin el-İrşâd fî maᶜrifeti ᶜulemâˀi'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs, I-III, Riyad 1409/1989) ve Zehebî'nin el-Emṣâr ẕevâtü'l-âs̱âr (nşr. Kāsım Ali, Beyrut 1406/1986) adlı eserleridir. Diğer önemli çalışmalar arasında Ebü'ş-Şeyh'in Ṭabaḳātü'l-muḥaddis̱în bi-İṣbahân'ı (nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî, I-IV, Beyrut 1407-1412/1987-1992), İbnü'l-Faradî'nin Târîḫu'l-ᶜulemâˀi'l-Endelüs'ü (nşr. İzzet el-Attâr el-Hüseynî, I-XIV, Kahire 1408/1988), Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'ı (I-XIV, Kahire 1349/1931), İbn Asâkir'in Târîḫu Medîneti Dımaşḳ'ı (nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî, I-XL, Beyrut 1995) ve Mübârekpûrî'nin Ricâlü's-Sind ve'l-Hind'i (Kahire 1398/1978) zikredilebilir. Önemli bazı hadis kitaplarının ricâline, özellikle de Ṣaḥîḥayn ve el-Muvaṭṭaˀ üzerine kitaplar yazılmıştır. İbn Adî'nin Esâmî men revâ ᶜanhüm Muḥammed b. İsmâᶜîl el-Buḫârî'si (nşr. Âmir Hassan Sabrî, Beyrut 1414/1994), İbn Mencûye'nin Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim'i (nşr. Abdullah el-Leysî, I-II, Beyrut 1407/1987), Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî'nin Ricâlü Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî'si (el-Hidâye ve'l-irşâd), İbnü'l-Kayserânî'nin el-Cemᶜ beyne ricâli'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ı (I-II, Haydarâbâd-Dekken 1323; I-II, Beyrut 1405/1985) ve Süyûtî'nin İsᶜâfü'l-mübeṭṭaˀ bi-ricâli'l-Muvaṭṭaˀı (nşr. Hâlid Beşîr Karyûtî, Riyad-Amman 1425/2004) bunlar arasındadır. Cemmâîlî'nin Kütüb-i Sitte râvilerine dair el-Kemâl'i üzerinde önemli çalışmalar yapılmıştır (bk. el-KEMÂL). Meşhur dört Sünen, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i ve daha başka hadis kitaplarının ricâli üzerine de çalışılmış, Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, Mizzî'nin Tehẕîbü'l-Kemâl'indeki biyografilerden Kütüb-i Sitte'de rivayeti bulunmayanları çıkarıp buna karşılık esere Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i, İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaˀı, Şâfiî'nin el-Müsned'i ve Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed b. Hüsrev el-Belhî'nin Müsnedü Ebî Ḥanîfe'sindeki ricâli ilâve ederek 10.129 râvi hakkında bilgi verdiği et-Teẕkire bi-maᶜrifeti ricâli'l-kütübi'l-ᶜaşere'yi meydana getirmiş (nşr. Rifat Fevzî Abdülmuttalib, I-IV, Kahire 1418/1997), son zamanlarda Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî ile Seyyid Kesrevî Hasan hadis ricâline dair önemli kaynaklardan 14.449 râvinin isim, künye, lakap ve vefat tarihleri hakkında toplayabildikleri bilgileri Mevsûᶜatü ricâli'l-kütübi't-tisᶜa adıyla yayımlamışlardır (I-IV, Beyrut 1413/1993).

G) Ricâlin Cerh ve Ta'dîli. Rivayetine güvenilebilmesi için râvinin münekkitler tarafından nasıl değerlendirildiğinin bilinmesi büyük önem taşıdığı için yalnız sika râvileri veya yalnız zayıf râvileri (bk. DUAFÂ ve METRÛKĪN) yahut zayıf ve sika râvileri birlikte ihtiva eden eserler kaleme alınmıştır. Râvinin güvenilirliğine dair değerlendirmeler Asr-ı saâdet'ten beri yapılmakla birlikte, cerh ve ta'dîl kitapları II. (VIII.) yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanmıştır. Ali b. Medînî'nin ᶜİlelü'l-ḥadîs̱ ve maᶜrifetü'r-ricâl'i (nşr. M. Mustafa el-A'zamî, Beyrut 1972; nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Halep 1400/1980), Yahyâ b. Maîn'in et-Târîḫ'i (nşr. Ahmed

Muhammed Nurseyf, I-IV, Mekke 1399/1979) bu sahada yazılmış ilk eserlerdendir. Zayıf ve sika râvileri birlikte ele alan eserler arasında Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü'l-ʿİlel ve maʿrifeti'r-ricâl'i (nşr. Talât Koçyiğit - İsmail Cerrahoğlu, I, Ankara 1963; II, İstanbul 1987), Buhârî'nin et-Târîḫu'l-kebîr'i (I-IV, Haydarâbâd 1361-1364), İbn Ebû Hâtim'in el-Cerḥ ve't-taʿdîl'i ilk akla gelenleridir. Sadece sika râvileri ihtiva eden eserler arasında ise Ebü'l-Hasan el-İclî'nin Kitâbü's̱-S̱iḳāt'ı (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1405/1984), İbn Hibbân'ın es̱-S̱iḳāt'ı ve İbn Şâhin'in Târîḫu esmâʾi's̱-s̱iḳāt'ı (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1406/1986), Zehebî'nin Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ'ı en meşhurlarıdır. Müdellis, mürsil ve muhtelit gibi kusurlu râvilerle cerhi gerektirmeyecek derecede kusuru bulunanlar hakkında da eserler yazılmıştır. Sıbt İbnü'l-Acemî'nin et-Tebyîn li-esmâʾi'l-müdellisîn (nşr. Muhammed el-Mevsılî, Beyrut 1414/1994) ve el-İġtibâṭ bi-men rumiye bi'l-iḫtilâṭ'ı (nşr. Alâeddin Ali Rızâ, Beyrut 1408/1988), İbn Ebû Hâtim'in el-Merâsîl'i (nşr. Ahmed İsâm el-Kâtib, Beyrut 1403/1983), Zehebî'nin Maʿrifetü'r-ruvâti'l-mütekellem fîhim bimâ lâ yûcibü'r-redd'i (nşr. İbrâhim el-Mevsılî, Beyrut 1412/1992) bunlar arasında sayılabilir.

H) Ricâlin Ömürleri, Vefeyâtı. Bir râvinin kendisinden hadis rivayet ettiği hocasıyla görüşüp görüşmediğinin tesbiti onun kaç yıl yaşadığı ve ne zaman vefat ettiğinin bilinmesiyle mümkündür. Bu sebeple muhaddisler hadis ricâlinin doğumu, ölümü, hadis dinlemeye ne zaman başladığı, seyahatleri ve hocalarıyla ne zaman görüştüğünün tesbit edilmesine büyük önem vermişlerdir. Bu bilgiler sayesinde senedin muttasıl olup olmadığı hakkında doğru hüküm verilmesi, râvinin zihnî fonksiyonlarını kaybetme zamanlarının tesbiti mümkün olmaktadır. Bu bakımdan 100 yıldan fazla yaşayan ve "muammerûn" diye anılan râvilere dair eserler yazılmıştır. Daha sahâbe döneminden itibaren uzun ömürlü âlimlerin tesbitine önem verildiğinden bu tür eserlerde uzun yaşadığı iddiasında bulunulan ve isnadlarda adlarına yer verilen kimseler hakkında da bilgi bulunmaktadır. Öte yandan hadis râvilerinin ölüm tarihlerine göre tertip edilen "vefeyât" kitapları yazılmış, bu eserlerde râvinin ölüm tarihi, defnedildiği yer, kaç yıl yaşadığı gibi hususlar ortaya konmuştur. Rabaî'nin Târîḫu mevlidi'l-ʿulemâʾ ve vefeyâtihim (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman el-Hamed, I-II, Riyad 1410), Münzirî'nin et-Tekmile li-Vefeyâti'n-naḳale (bk. MÜNZİRÎ), Ebû Mes'ûd Abdürrahîm b. Ali el-Hâcî'nin el-Vefeyât (nşr. Ahmed Nâcî - Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb, sy. 9 [Nisan 1966], s. 39-116), Ebü'l-Kāsım el-Begavî'nin, Târîḫu vefâti'ş-şüyûḫ (nşr. Muhammed Üzeyr Şems, Bombay 1988), Radıyyüddin es-Sâgānî'nin Derrü'ṣ-ṣaḥâbe fî beyâni mevâdiʿi'ṣ-ṣaḥâbe (Bağdat 1969) adlı eserleri belli başlı vefeyât kitaplarındandır.

İ) Şîa'nın Ricâl Kaynakları. Hasan b. Mahbûb, İbrâhim b. Muhammed b. Saîd es-Sekafî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Yûsuf b. Hirâş el-Mervezî, İbn Dâvûd el-Kummî, Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh ve Küleynî'nin Kitâbü'r-Ricâl adıyla kaleme aldıkları kitaplar burada zikredilebilir. Bu eserlerden hareketle sonraki dönemlerde daha ayrıntılı çalışmalar yapılmış olup Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin İḫtiyârü'r-ricâl, el-Fihrist, er-Ricâl adlı eserleriyle Ahmed b. Ali en-Necâşî'nin Ricâlü'n-Necâşî'si (Kitâbü'l-Fihrist) (Sayyid Ali Khamene'i, I/3 [1994], s. 62-64) burada zikredilmelidir. Ebü'l-Kāsım Hûî Muʿcemü ricâli'l-ḥadîs̱ (I-XXIII, Necef 1978-1982) ve Mütemmimü Muʿcemi ricâli'l-ḥadîs̱ (Kum 1409), Ca'fer Sübhânî Külliyât fî ʿilmi'r-ricâl (Beyrut 1410/1990) adlı eserleri kaleme almış, Hasan Gaffârî de Kâvişhâ-i ʿİlmî: der Ricâl ve Esânîd-i Rivâyet-i Ehl-i Ḥadîs̱'i (Kum 1405/1985) telif etmiştir.

J) Günümüzde Yapılan Çalışmalar. A. al-Masrî, An Introduction to the Study of the Traditional Criteria Used in the Criticism of Hadith (doktora tezi, 1959, Cambridge University); Abdülhâdî el-Fazlî, Uṣûlü ʿilmi'r-ricâl (Beyrut 1414/1994); Takıyyüddin en-Nedvî el-Mezâhirî, ʿİlmü ricâli'l-ḥadîs̱ (Dübey 1406/1986); Ebü'l-Hasan İbn Abdülhüseyin el-Miskînî, el-Vecîze fî ʿilmi'r-ricâl (Beyrut 1411/1991); Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî, ʿİlmü'r-ricâl ve ehemmiyyetühû ve keyfe'l-baḥs̱ ʿan aḥvâli'r-ruvât (Dımaşk 1401; Kahire 1415/1994); Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, ʿİlmü'r-ricâl neşʾetüh ve teṭavvürüh (Riyad 1417/1996); Mehmet Eren, Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları (Konya 2001). Ahmed b. Hanbel'in ricâl konusundaki görüşlerini tesbit etmek için bu sahanın on altı önemli kaynağının taranması suretiyle hazırlanan Mevsûʿatü aḳvâli'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel fî ricâli'l-ḥadîs̱ ve ʿilelihî (nşr. Ebü'l-Meâtî en-Nûrî v.dğr., I-IV, Beyrut 1417/1997) adlı eser de burada zikredilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA:

Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl, Beyrut 1404/1984, s. 220-221, 320; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 252, 284; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 31-34; D. S. Margoliouth, Lectures on Arabic Historians, Calcutta 1930, s. 7; Mübârekfûrî, Muḳaddimetü Tuḥfeti'l-aḥveẕî, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 191-213; H. A. R. Gibb, "Islamic Biographical Literature", Historians of the Middle East (nşr. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 54-58; M. Zubayr Sıddiqi, Hadis Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakcı), İstanbul 1966, s. 146-163; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968; Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî, ʿİlmü'r-ricâl ve ehemmiyyetühû ve keyfe'l-baḥs̱ ʿan aḥvâli'r-ruvât, Dımaşk 1401, s. 67-70; Ali Osman Koçkuzu, Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi, İstanbul 1983, s. 51-60; G. H. A. Juynboll, Muslim Tradition, Cambridge 1983, s. 135-146, 163-206; Gholam Rasul, The Origin and Development of Muslim Historiography, Dakka 1984; Kemal Sandıkçı, Hadis İlimleri ve Kaynakları, Samsun 1993, s. 65-227; Abdülhâdî el-Fazlî, Uṣûlü ʿilmi'r-ricâl, Beyrut 1414/1994, s. 12, 79-82; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 413-430; Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, ʿİlmü'r-ricâl neşʾetühû ve teṭavvürüh, Riyad 1417/1996, s. 131-234; İmâdüddin M. er-Reşîd, Naẓariyyetü naḳdi'r-ricâl ve mekânetühâ fî ḍavʿi'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, [baskı yeri yok] 1420/1999 (Dârü'ş-şihâb), s. 362-377; Mehmet Eren, Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları, Konya 2001; Emin Aşıkkutlu, Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh Adlı Eseri Çerçevesinde Fesevî ve Ricâl İlmindeki Yeri, İstanbul 2001, s. 65-73; R. W. Bulliet, "A Quantitative Approach to Medival Muslim Biographical Dictionaries", JESHO, XIII/2 (1970), s. 195-211; Iftikhar Zaman, "The Science of Rijal as a Method in the Study of Hadith", Journal of Islamic Studies, V/1, Oxford 1994, s. 1-34; Sayyid Ali Khamene'i, "The Four Principal Works of 'Ilm al-ricâl", Message of Thaqalayn, I/3, Tehran 1994, s. 60-91; Mustafa Fayda, "Ensâb", DİA, XI, 245; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", a.e., XV, 55-60.

İbrahim Hatiboğlu

18. ULÛMÜ'l-HADÎS (علوم الحديث)

Hadis usulü veya onun alt disiplinleri anlamında terim.

Hadis ilmi rivâyetü'l-hadîs ve dirâyetü'l-hadîs diye iki kısma ayrılır. Kabul veya red açısından râvi ve mervînin durumunu bildiren kaideler ve meseleler bütününü ifade eden dirâyetü'l-hadîs aynı zamanda "ulûmü'l-hadîs, mustalahu'l-hadîs, kavâidü'l-hadîs, usûlü'l-hadîs" şeklinde de adlandırılır (M. Accâc el-Hatîb, s. 13). Dirâyetü'l-hadîs ilminin birden fazla adla anılmasının çeşitli sebepleri vardır. Dirâyetü'l-hadîs içinde birbirinden farklı çok sayıda ilim bulunduğundan bazı âlimler çoğul olarak ulûmü'l-hadîs terkibini kullanmıştır. Yine rivâyetü'l-hadîs ilmine asıl teşkil ettiği göz önüne alınarak usûl-i hadîs adını verenler de vardır. En genel anlamıyla hadislerin sıhhat açısından durumunu tesbite yarayan kaidelerle bu kaidelerden ortaya çıkan terimlerden oluştuğu için dirâyetü'l-hadîs yerine kavâidü'l-hadîs ve mustalahu'l-hadîs terkiplerine de yer verilmiştir. Erken dönemde rivayet hadislerin naklini, dirâyet ise hadislerden mâna çıkarmayı ve fıkhî yönlerini anlamayı ifade eder. Hadis ilminde dirâyetin usûl-i hadîs veya ulûmü'l-hadîs yerine kullanılması oldukça geç dönemlere rastlar. Nitekim Râmhürmüzî'nin el-Muḥaddiṡü'l-fâṣıl'ında (s. 238, 312) ve Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîṡ'inde (s. 63-85) rivayet-dirâyet ayırımı hâlâ erken dönemdeki anlayışı yansıtır. Hatîb el-Bağdâdî'ye kadar dirâyet senedle değil metinle ilgili bir kavram sayılmıştır (Görmez, s. 99).

Hadis ilmini rivâyetü'l-hadîs ve dirâyetü'l-hadîs şeklinde iki başlık altında ele aldığı bilinen ilk âlim İbnü'l-Ekfânî'dir (ö. 749/1348). Ona göre rivâyetü'l-hadîs Resûl-i Ekrem'in söz ve fiillerinin zabtı, rivayeti ve nakliyle ilgili iken dirâyetü'l-hadîs rivayetin hakikati, şartları, çeşitleri ve hükümleri, râvinin halleri ve taşıması gerekli şartları, merviyyâtın nevileri ve ilgili meseleleri konu edinir (Cemâleddin el-Kāsımî, s. 77). Taşköprizâde rivâyetü'l-hadîsi kıraat ilmiyle beraber nakle dayalı şer'î ilimler arasında zikrederken dirâyetü'l-hadîsi Kur'an tefsiri ilmiyle birlikte nakillerin anlaşılmasına yönelik bir ilim diye kaydetmektedir (Miftâḥu's-saʿâde, II, 5). Ona göre de rivâyetü'l-hadîs ilmi, hadislerin Hz. Peygamber'e muttasıl şekilde nasıl dayandırıldığını, râvilerin zabt ve adalet yönünden durumlarını, senedin ittisâl ve inkıtâ bakımından keyfiyeti gibi hususları ele alır. Bu ilmin konusu, kendisinden sâdır olup olmadıklarının tesbiti bakımından Hz. Peygamber'in sözleridir. Delâletleri açısından hadisleri konu edinen dirâyetü'l-hadîs ise Arap dili kaidelerine ve şeriatın temel ilkelerine dayanmak suretiyle hadislerin lafızlarından murat edilen mânayı araştıran bir ilimdir (a.g.e., II, 60, 128). İsnad ilmiyle hadis ilmini birbirinden ayıran Tehânevî de isnad ilminin aynı zamanda usûlü'l-hadîs şeklinde adlandırıldığını söyler ve onu "sıhhat ve zayıflık, tahammül ve eda yönünden hadislerin durumunu bilmeyi sağlayan ilkeler" biçiminde tanımlar (Keşşâf, I, 36). Hadis ilmine dair Şîa'dan günümüze ulaşan en eski eserin müellifi kabul edilen Şehîd-i Sânî (Dâiretü'l-maʿârifi'l-İslâmiyyeti'ş-Şîʿiyye, V, 6), dirâyetü'l-hadîs ilmini "hadisin metninin yanı sıra illetli, zayıf veya sahih olsun bütün tariklerinin araştırıldığı ve makbul olanla merdud olanını birbirinden ayırt etmeyi sağlayacak hususların incelendiği ilim" şeklinde tarif eder (er-Riʿâye, s. 45; ayrıca bk. DİRÂYETÜ'l-HADÎS; RİVAYET).

Gerek Sünnî gerek Şiî literatüründe hadis ilmine ilişkin tanımların ortak noktası bu ilmin Hz. Peygamber'in söz, fiil ve hareketlerini, bunlar hakkında nakledilen rivayetleri ve bu rivayetlerin zaptedilmesini, nihayet sahih olanların olmayanlarından ayrılmasını konu edinmesidir. Erken dönemlerde hadis ilmini tanımlamada ve onun amacını belirlemede hadisin senedine yoğunlaşan rivayet ilmine mahsus ölçülerin esas alınması hadis ilmini sadece rivayete

indirgemeyi gerektirmez. Hadis ilmi açısından hadisin metni de önemlidir. Tarih boyunca hadis ilmine dair yapılan bazı tanımlamalarda metinlerin önemini vurgulayan açıklamalar da geliştirilmiştir. Nevevî hadis ilminin gayesini sadece hadisleri öğrenip kaydetmek ve başkalarına aktarmaktan ibaret görmez, onun asıl maksadının metinlerin anlamları üzerinde düşünmek olduğunu söyler (Şerḥu Müslim, I, 47). Buhârî şârihi Kirmânî de hadis ilmi için, “Resûlullah’ın söz, fiil ve hareketlerini bildiren ilimdir. Bu ilmin konusu Resûlullah’ın zatıdır” der (Süyûtî, s. 41). Bedreddin el-Aynî’ye göre de hadis ilminin konusu Allah’ın resulü olması sıfatıyla Hz. Peygamber’in zatıdır; onun ilke ve esasları, hadisin halleri ve sıfatları, gayesi ise iki dünya mutluluğunu elde etmektir (ʿUmdetü’l-ḳārî, I, 11).

Hadis ilminin temel ıstılahları ve rivayet usulleriyle ilgili yönünü ifade etmek üzere literatürde yaygınlık kazanan bir başka kavram usûl-i hadîstir. Hatîb el-Bağdâdî el-Kifâye’yi hadis talebesinin bilmesi, öğrenmesi ve ezberlemesi gereken hadis ilmine dair usul ve şartları açıklamak amacıyla telif ettiğini söyler (el-Kifâye, s. 7). Bağdâdî’ye gelinceye kadar hadis usulü hadislerden, râvilerin adalet ve zabt itibariyle durumlarından, rivayetlerin muttasıl veya münkatı‘ olması bakımından Hz. Peygamber’e nisbetinden bahseden bir ilim, ondan sonra ise kabul ve red yönünden râvi ile rivayet edilen hadislerin durumunun bilinmesi şeklinde anlaşılmıştır (Uğur, s. 114). Hatîb el-Bağdâdî’den sonra kaleme alınan ulûmü’l-hadîs kitaplarında dirâyetü’l-hadîs, daha çok rivayet teknikleri ve usullerine ilişkin terimler üzerinde yoğunlaşan bir literatüre dönüşmüştür. Sözlükte “bir şeyin temeli” anlamına gelen asl (çoğulu usûl) aynı zamanda bir ilmin cüz’iyyâtına uygulanabilecek kuralları ifade eder. Buna göre hadis usulü için “hadisleri sonraki nesillere aslına uygun biçimde nakledebilmek ve sahihiyle zayıfını birbirinden ayırmak için ihtiyaç duyulan kurallar ve bunlarla ilgili terimlerden bahseden ilim” şeklinde daha kapsamlı bir tanım yapmak mümkündür (Yücel, s. 90). Bir muhaddisi herhangi bir râviden ayıran husus, bu tanımda belirtilen ilke ve kuralları bilmesidir.

Usûl-i hadîsle eş anlamlı olarak mustalahu’l-hadîs terimi de kullanılmaktadır (Koçyiğit, XVII [1969], s. 117-136). Hadis ilmindeki terimler belli bir tarihî birikimin ve ilmî faaliyetin neticesinde doğup gelişmiş, hadis ilmine konu olan kelime ve kavramlar belirli merhalelerden sonra istikrar kazanıp terim halini almıştır. Şâfiî’nin er-Risâle’de haber-i vâhidin kabul şartları için koyduğu esasların müteahhirîn döneminde sahih hadisin tanımlanmasında belirleyici rol oynaması (Müsâid Müslim Âlü Ca‘fer, s. 338, 340-341) bu aşamalı gelişimin bir örneğidir. Rivayet döneminin başlangıcından itibaren râviler adalet ve zabt yönünden, rivayetler ise onları ilk söyleyene nisbeti, râvi silsilesinde inkıtâ bulunup bulunmaması, râvilerin hal ve hareketlerinin hükmü vb. açılardan titizlikle incelenmiş, bunun sonunda hadislerin makbul veya merdud olmasına ilişkin çeşitli terimler doğmuştur. Hadis âlimleri, her biri hadis ilminin farklı bir yönünü ilgilendiren bu terimlerin anlaşılması için özel çaba harcamış, hatta birçoğu hakkında müstakil eserler yazmıştır. Bu eserlere hadis terimlerini kapsaması bakımından mustalahu’l-hadîs adı verilmiştir.

Hadisleri ezberleme, rivayet etme, kaydetme, tedvîn ve tasnif gibi adlarla bilinen sistematik hadis faaliyetlerinin kendine özgü terimleri, usul ve kaideleri hakkında müstakil bir literatür meydana gelmiştir. Mustalahu’l-hadîs / usûl-i hadîs literatürünün doğuşu hadis rivayetinin eskisine nazaran ihmal edilmeye başlandığı, hadis rivayeti ve yazımında mütekaddimîne ait

ölçülerin terkedildiği bir döneme rastlamaktadır. Hadis rivayeti açısından mütekaddimîn döneminin sonlarında yer alan, usûl-i hadîs ilmi açısından ise mütekaddimînin başlangıcı sayılan (DİA, XXXII, 187) ve yaygın kabule göre usûl-i hadîsin ilk müdevven örneğini sunan Râmhürmüzî eserinin girişinde hadisleri sevmeyen, hadisçilere dil uzatan bir grubun ortaya çıktığını söylemekte (el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl, s. 159), böylece eserini bunlara bir tepki şeklinde telif ettiğini göstermektedir. Hâkim en-Nîsâbûrî de Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱'i bid'atların çoğalması, insanların sünnetlerin usulüne dair yeterli bilgiye sahip olmaması, haberleri yazma ve araştırma konusundaki gaflet ve ihmalkârlıkları gibi sebeplerle kaleme aldığını zikretmektedir (Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, s. 1-2).

Ulûmü'l-hadîs, mustalahu'l-hadîs ve usûl-i hadîs ile aynı anlamda kullanılan bir terimdir. İlim kelimesi âyet ve hadislerde çokça geçmekle birlikte çoğulu olan "ulûm" Kur'an'da ve hadis külliyatında yer almamaktadır. İlk asırlarda ilim kelimesiyle daha çok hadisin kastedildiğine dair birçok örnek vardır. Ebû Hayseme Züheyr b. Harb'in Kitâbü'l-ʿİlm'i içindeki bilgiler hadis ilmi ve rivayetiyle ilgilidir. Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'indeki "Kitâbü'l-ʿİlm"inde umumiyetle hadis ilmiyle ilgili meseleler konu edilmekte, bazı rivayetler hadisle ilmin aynîleştiğine işaret etmektedir. Meselâ Ebû Hüreyre'nin ilme düşkünlüğünü anlatan rivayetin (el-Müsned, II, 307) Buhârî'deki tarikinde ilim yerine hadis kelimesi kullanılmıştır (Buhârî, "ʿİlim", 33). Burada ve başka örneklerde hadis mutlak mânada ilim diye nitelendirilmiştir (İbn Abdülber en-Nemerî, I, 761-763). Yine İbn Sîrîn'e nisbet edilen, "Şüphesiz ki bu ilim dindir. Öyle ise dininizi kimlerden aldığınıza dikkat edin" sözünde (Müslim, "Muḳaddime", 5; Dârimî, "Muḳaddime", 38) kastedilen ilim, hadis rivayetiyle elde edilen naklî bilgileridir.

İlim kelimesi ve çoğulu ulûm ilke ve kurallarıyla tedvîn edilmiş ve düzenlenmiş ilim dallarını ifade eder. Bu anlamda mustalahu'l-hadîs, usûl-i hadîs veya ulûmü'l-hadîs başlıkları altında teşekkül eden literatürle birlikte hadis ilmi konusu, meseleleri ve kaideleri belirlenmiş müstakil bir disiplin haline gelmiştir. Ancak her ilmin bir konusu, ilkeleri ve amacının bulunması gerektiği göz önüne alındığında ulûmü'l-hadîs başlığı altında yer alan ilimlerin büyük çoğunluğunun müstakil birer disiplin değil hadise dair birtakım mesele ve kaidelerden meydana gelen konu başlıkları olduğu söylenebilir. Hadislerin rivayeti, derlenmesi, sahihinin zayıfından ayırt edilmesi, cerh ve ta'dîl yönünden râvilerin durumu, hadislerdeki garîb kelimelerin, nâsih ve mensuh rivayetlerin açıklanması, birbiriyle ihtilâflı hadislerin izahı, mâna yönünden hadislerin şerhi ve onlardan çıkarılacak hükümlerin tesbiti gibi daha birçok ilim konusu ulûmü'l-hadîsin kapsamına girer (Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, s. 23). Kādî İyâz hadis öğrencisinin âdâbından hadisin garîbini, nâsih-mensuhunu ve müşkilini bilmeye varıncaya kadar hadisle ilgili bütün konuların hem kendi başına birer ilim, hem de eser ilminin birer dalı sayıldığını belirtmektedir (el-İlmâʿ, s. 5). Hadis ilimlerini belirleyen Hâkim en-Nîsâbûrî elli iki, bunları geliştiren İbnü's-Salâh altmış beş ilimden bahseder. Her ikisi de hadis ilimlerini "nev'" şeklinde ifade etmiştir. Nitekim İbnü's-Salâh'ın eserinin adı Maʿrifetü envâʿi ʿilmi'l-ḥadîs̱'tir. Çoğu hadislerin senedlerine ilişkin olan bu nev'lerin sayısı Hâzimî'ye göre yüz, İbnü'l-Mülakkın'a göre iki yüz, Süyûtî'ye göre ise doksan üçtür (Tedrîbü'r-râvî, s. 5, 53).

Ulûmü'l-hadîs, hadis ilmine dair çeşitli konuları kapsayan literatürün genel adı olmakla beraber bu ilim içerisinde gelişmiş müstakil disiplinleri de ifade eder. Hadis tedvîn ve tasnif faaliyetiyle

eş zamanlı gelişen bu ilimlerin ekseriyeti erken dönem muhaddislerince hadis metinlerinin mâna ve içeriğine yani dirâyetü'l-hadîse verilen önemi yansıtmaktadır. Bunlardan cerh-ta'dîl ve kısmen ilelü'l-hadîs isnadla ilgili ilimlerdir. Hadis metinlerini anlamaya yönelik olanlar ise garîbü'l-hadîs, muhtelifü'l-hadîs, nâsihu'l-hadîs ve mensûhuhû, fıkhü'l-hadîs ve esbâbü vürûdi'l-hadîs ilimleridir. Son ikisi hadis ilimleri arasına diğerlerinden çok sonra girmiştir. Râvilerin güvenilirliğini tesbit etmeyi amaçlayan cerh ve ta'dîl ilminin temel dayanağı ricâl eserleridir; buna ilmü'r-ricâl de denir. İlelü'l-hadîs ise isnadda veya metinde yer alan ve hadislerin sıhhatini zedeleyen gizli kusurları inceleyen ilim dalı olup erken dönemlerden itibaren bu hususta çeşitli eserler telif edilmiş, ancak İbn Receb el-Hanbelî'nin Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî'yi kaleme almasından sonra müstakil bir disiplin haline gelmiştir. İsnada ilişkin ilimlerle birlikte hadislerde yer alan garîb kelime ve ifadeleri izah etmeyi amaçlayan garîbü'l-hadîs ile, anlam bakımından birbiriyle çelişkili gibi görünen rivayetleri uzlaştırmayı hedefleyen muhtelifü'l-hadîs ilimleri II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda ilk ürünlerini vermiştir. Nâsih ve mensuh ilmi ise daha çok muhtelifü'l-hadîsle birlikte değerlendirilmiştir. Fıkhü'l-hadîs hadisleri anlamayı, hadislerden hareketle Hz. Peygamber'in amacını kavramayı konu edinen ilim dalıdır. Bu yönüyle fıkhü'l-hadîs ilk asırlarda kullanılan ilmü dirâyeti'l-hadîs (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 635), Taşköprizâde'nin hadis ilimleri arasında zikrettiği ilmü te'vîli akvâli'n-nebî (Miftâḥu's-saʿâde, II, 378) ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin sözünü ettiği ilmü esrâri'l-hadîs (Ḥüccetullâhi'l-bâliġa, I, 463) terkipleriyle yakınlık taşır. Fıkhü'l-hadîsten bir ilim olarak ilk söz eden Hâkim en-Nîsâbûrî'dir; ancak Cemâleddin el-Kāsımî'ye kadar bu alan yeterince işlenmemiştir. Esbâbü vürûdi'l-hadîs hadislerin hangi sebep, vesile veya durum dolayısıyla söylendiğini araştıran ilim dalıdır. Kur'an'ı anlamada esbâb-ı nüzûl bilgisi ne kadar önemliyse hadisleri anlamada da esbâb-ı vürûd o derece önemlidir. Bununla birlikte hadis tarihinde esbâbü vürûdi'l-hadîsin diğer ilim dalları gibi müstakil bir disiplin haline geldiğini söylemek zordur. Bu ilmin müstakil bir disiplin haline gelmesi için hadis ve sünnetin hangi olay üzerine söylendiğini ve ortaya konduğunu sadece hadis kitaplarındaki rivayetlerle değil tarih, coğrafya, sosyoloji ve psikolojiden yararlanarak ilmî yöntemlerle tahlil etmek gerekir. Ayrıca sünnetin yerelliği ve evrenselliği, zaman ve mekân boyutu, örfî olup olmadığı, hangilerinin hâs ve âm olduğu gibi hususlar da bu ilim tarafından tesbit edilmelidir. Bu ilim, Hz. Peygamber'in bir sözü hangi vesile ile söylediği yanında bu sözü hangi ilkeyi göz önünde bulundurarak söylediğini de ele almalıdır (Görmez, s. 114).

BİBLİYOGRAFYA:

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 36; II, 1219 vd.; Müsned, II, 307; Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṡü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 159, 238, 312; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîṡ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Beyrut 1406/1986, s. 1-2, 63-85; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevratî - İbrâhim Hamdî el-Medenî), Haydarâbâd 1357 → Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 7; İbn Abdülber en-Nemerî, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm (nşr. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî), Riyad 1414/1994, I, 761-763; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1970, s. 5; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîṡ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 2009, s. 6; Nevevî, Şerḥu Müslim, I, 47; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, I, 11; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1392/1972, s. 5, 40-41, 53; Şehîd-i Sânî, er-Riʿâye fî ʿilmi'd-dirâye (nşr. Abdülhüseyin M. Ali

Bakkal), Kum 1408/1987, s. 45; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 5, 60, 128, 378; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 635; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 122, 129-130; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. M. Şerîf Sükker), Beyrut 1990, I, 463; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱, Beyrut 1414/ 1993, s. 77; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 326; a.mlf., "İlmü Usûli'l-Hadîs veya İlmü Mustalahi'l-Hadîs", AÜİFD, XVII (1969), s. 117-136; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-Vasîṭ fî ʿulûm ve musṭalaḥi'l-ḥadîs̱, Cidde 1403/1983, s. 23, 30; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 114; Mehmet Görmez, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, Ankara 1997, s. 99, 114; M. Accâc el-Hatîb, Uṣûlü'l-ḥadîs̱, Cidde 1417/1997, s. 13; Ahmet Yücel, Hadis Tarihi ve Usûlü, İstanbul 2010, s. 90; Müsâid Müslim Âlü Ca'fer, "İstiḳrârü'l-ıṣṭılâḥ fî ʿulûmi'l-ḥadîş", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XXV, Bağdad 1979, s. 338, 340-341; E. Dickinson, "Uṣūl al-Ḥadīth", EI² (İng.), X, 934-935; İsmail L. Çakan, "Dirâyetü'l-hadîs", DİA, IX, 366-367; İlhan Kutluer, "İlim", a.e., XXII, 111; Murteza Bedir, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn", a.e., XXXII, 186-187; "Uṣûlü'l-ḥadîş", Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-İslâmiyyeti'ş-Şîʿiyye (haz. Hasan el-Emîn), Beyrut 2002, V, 5-94.

Mehmet Görmez

19. DİRÂYETÜ'l-HADÎS (دراية الحديث)

Rivayetlerin sağlamlık derecesini tesbit etmeyi konu alan hadis ilim dalı.

Rivâyetü'l-hadîs ifadesiyle birlikte kullanılan bu terimi ilmü dirâyeti'l-hadîs şeklinde ilk tarif eden, bilindiği kadarıyla ilimler tarihçisi İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348) olmuştur. Rivâyetü'l-hadîs ilminde hadislerin sadece nakli söz konusu olduğu halde dirâyetü'l-hadîste sened ile metnin (râvi ile mervînin) durumları bütün yönleriyle ele alınmaktadır. Bu ilim sayesinde sadece Hz. Peygamber'e değil ashap ve tâbiîne ait olan bütün rivayetlerin sahih, hasen ve zayıf nevilerinden hangisine girdiği, rivayet edilen haberin tahammül* yollarından hangileriyle alınıp nasıl nakledildiği, râvilerin ne ölçüde güvenilir olduğu ve sonuçta bu haberin kabul mü yoksa red mi edileceği belirlenir. Bu şekliyle dirâyetü'l-hadîs ilmi cerh ve ta'dîl, nâsih ve mensûh, muhtelifü'l-hadîs, garîbü'l-hadîs gibi çeşitli ilimlerle yakından ilgilidir. Bazı âlimlerin dirâyetü'l-hadîs yerine mustalahu'l-hadîs, ulûmü'l-hadîs, usûl-i hadîs ve ilmü'l-isnâd terimlerini kullandıkları görülmektedir.

Dirâyetü'l-hadîs ilmi rivâyetü'l-hadîs ilminden sonra doğmakla beraber bu iki ilim birlikte uygulanagelmiştir. Ashabın hadis nakil ve rivayetinde gösterdiği titizlik, yine onların bizzat Hz. Peygamber'den duymadıkları rivayetleri onun ağzından işitme imkânına sahip olan kimselerden duymak için yaptıkları uzun seyahatler ve ilk halifelerin bu konuda gösterdiği ihtiyat dirâyetü'l-hadîs ilminin esasını teşkil etmiştir.

Ashâb-ı kirâmı rivayetleri ihtiyatla karşılamaya ve araştırmaya sevkeden husus ise Kur'ân-ı Kerîm'in, "Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme" (el-İsrâ 17/36) ve, "Ey

müminler! Fâsığın biri size bir haber getirdiği zaman onu araştırın" (el-Hucurât 49/6) tarzındaki emirleridir. Temelleri bu kadar eski olmakla birlikte dirâyetü'l-hadîse ait kaidelerin müstakil eserlerde ele alınması, tabii olarak rivayet mahsüllerinin kitap haline gelmesinden sonraya kalmıştır. Konuya dair ilk bilgilere Şâfiî'nin er-Risâle'sinde, Ahmed b. Hanbel'in talebelerine verdiği cevaplarda, Sahîh-i Müslim'in mukaddimesinde, Ebû Dâvûd'un Mekkeliler'e yazdığı mektupta, Tirmizî'nin el-Câmiʿu's-sahîḥ'ine ilâve ettiği el-ʿİlel'de, Buhârî'nin tarih kitapları ile cerh ve ta'dîle ait kitaplarda rastlanmaktadır.

Dirâyetü'l-hadîs ilminin geniş terim ve kurallarından bir kısmını bir araya toplamak üzere yazılan ilk eserlerden biri, belki de birincisi Râmhürmüzî'nin (ö. 360/971) el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-ravî ve'l-vâʿî'sidir (Beyrut 1391/1971). Daha sonra Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1014) Maʿrifetü ʿulûmi'l-hadîs'i (Kahire 1937) ile Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) el-Kifâye fî ʿilmi'r-rivâye'si (Haydarâbâd 1357) ve Kādî İyâz'ın (ö. 544/1149) el-İlmâʿ ilâ maʿrifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâʿ (Kahire 1389/1970) adlı eseri kaleme alınmıştır. En önemli özellikleri, verdikleri bilgileri senedleriyle birlikte nakletmek olan bu eserlerden sonra İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) "Mukaddime" diye şöhret bulan Ulûmü'l-hadîs'i gelir. Bu kitap kendinden sonraki usul çalışmalarının mihveri olmuştur. Eserin muhtasarları arasında Nevevî'nin et-Takrîb'i, İbn Kesîr'in İhtisâru ʿulûmi'l-hadîs'i ve Irâkī'nin Elfiyye'si kayda değer kitaplardır. Aynı eserin muhtasarlarından biri olmakla beraber konuları yeni bir tertibe koyan İbn Hacer'in Nuhbetü'l-fiker'i ile bu eserin yine ona ait Nüzhetü'n-nazar adlı şerhi büyük itibar görmüştür. Daha sonraki devirlerde yapılan usul çalışmaları Nuhbetü'l-fiker üzerinde yoğunlaştırılmıştır.

Nevevî'nin et-Takrîb'ine Süyûtî tarafından yazılan Tedrîbü'r-râvî adlı şerh, aslını unutturacak kadar büyük bir itibar kazanmıştır. XX. yüzyılın başlarında kaleme alınan Cemâleddin el-Kāsımî'nin Kavâʿidü't-tahdîs'i, Tâhir el-Cezâirî'nin Tevcîhü'n-nazar'ı ve İbn Kesîr'in İhtisâr'ına Ahmed Muhammed Şâkir'in yazdığı el-Bâʿisü'l-hasîs adlı şerh de meşhur olmuştur. Babanzâde Ahmed Naim'in Sâhîh-i Buhâri Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi'ne yazdığı geniş mukaddime ile Tayyib Okiç'in Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler adlı eseri, dirâyetü'l-hadîsin çeşitli yönlerini ele alıp inceleyen Türkçe eserlerin ilk örnekleridir. Dirâyetü'l-hadîs ile yakından ilgili olan diğer ilimlere dair çalışmalar ise II. (VIII.) yüzyıldan itibaren devam edegelmiştir.

Dirâyetü'l-hadîs ilmi, sened tetkiki ve tenkidi usulleri yanında metin tenkidi esaslarını da konu edindiğinden muhaddislerin sadece senedle meşgul olduklarını iddia etmek eksik ve yanlış bir değerlendirmedir (bk. HADİS). Bu ilim yeni araştırmalarla gelişmesini sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA:

Tehânevî, Keşşâf, I, 27; İbnü'l-Ekfânî, İrşâdü'l-kāsıd ilâ esne'l-makāsıd, Leiden 1989, s. 43, [422]; Tecrîd Tercemesi, I, 6; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, nâşirin mukaddimesi, I, 4-5, ayrıca s. 40-41; Keşfü'z-zunûn, I, 635; Ebü'l-Bekā, Külliyyât, Bulak 1253, s. 152; Sıddık Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), II, 220; a.mlf., el-Hıtta fî zikri's-sıhahi's-sitte, Beyrut 1405/1985, s. 79; Cemâleddin

el-Kāsımî, Kavâᶜ idü't-tahdîs_ (nşr. Muhammed Behcet el-Baytâr), Haleb 1925, s. 51-52; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1973, s. 239; Muhammed Accâc el-Hatîb, Usûlü'l-hadîs, Beyrut 1401/1981, s. 7-9; Abdülvehhâb Abdüllatîf, el-Muhtasar fî ᶜilmi ricâli'l-eser, Kahire 1386/1966, s. 5-8; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-Vasît fî ᶜulûm ve mustalahi'l-hadîs, Cidde 1403/1983, s. 24-38; Talat Koçyiğit, "İlmu Usûli'l-hadis veya İlmu Mustalahı'l-hadis", AÜİFD, XVII (1971), s. 132-135.

İsmail L. Çakan

20.TEŞEYYU‘ (التشيّع)

Râvinin cerhine sebep olan bid‘at kusurlarından biri.

Sözlükte "ortaya çıkmak, yayılmak" anlamındaki şüyû‘ veya "tâbi olmak, birlikte olmak" mânasına gelen şiyâ‘ kökünden türeyen teşeyyu‘ en genel ifadesiyle "Şîa fırkasının görüşlerini benimsemek" demektir. Hadis terimi olarak teşeyyu‘, ilk dönem âlimlerinin bir kısmına göre râvinin Hz. Ali'yi Resûl-i Ekrem'den sonraki en faziletli kişi saymasıdır. Birçok âlime göre ise Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in faziletini kabul etmekle birlikte Hz. Ali'nin Osman'dan üstün, muhalifleriyle yaptığı savaşlarda kendisinin haklı, onların haksız olduğuna inanmasıdır. Teşeyyuun müteahhirîn dönemindeki anlamı, Hz. Ali'yi bütün sahâbîlerden üstün görüp ilk üç halife ile sahâbîlerin çoğu hakkında menfi kanaatler taşımaktır (İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 94; Aydınlı, s. 295, 319). Bid‘at râvide aranan temel özelliklerden olan adâleti zedeleyen kusurlardan biridir (bk. TA‘N). Şîa'nın görüşlerinin benimsenmesi de hadis âlimlerine göre kişinin Ehl-i bid‘at'tan sayılmasını gerektirir. Çünkü Şîa İslâm tarihi boyunca çoğunluk tarafından bid‘at fırkası kabul edilmiştir (DİA, X, 504). Öte yandan başta Ṣaḥîḥayn olmak üzere birçok hadis kaynağında teşeyyu‘ ile itham edilen râvilerin bulunması (İbnü's-Salâh, s. 115; İbn Hacer, Hedyü's-sârî, s. 641-643) bid‘at ehlinin rivayetlerinin toptan reddedilmediğini, her birinin kendi durumuna göre değerlendirildiğini göstermektedir.

Ehl-i sünnet âlimleri, Şîa'nın rivayetlerinin dinde delil sayılıp sayılmayacağı konusunu bid‘atın niteliği çerçevesinde ele almıştır. Namaz ve hac gibi tevâtüre veya zaruri bilgiye dayanan bir esası yahut şer‘î bir hükmü inkâr ettiği için tekfir edilmesi gereken bid‘at ehlinin rivayeti ittifakla reddedilirken (Emîr es-San‘ânî, II, 199) bid‘atı kendisinin küfre düşmesini gerektirecek kadar ağır olmadığından fâsık sayılan kimsenin rivayeti konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür (Zehebî, I, 27-28). Mâlik b. Enes fâsık râvinin rivayetini tamamen reddetmekte, Şâfiî, Râfizîliğin aşırı bir kolu olan ve kendileri lehine yalancılığı câiz gören Hattâbiyye fırkası mensupları dışındakilerinin rivayetini kabul etmektedir. Ebû Hanîfe, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Ali b. Medînî gibi âlimler yalancılıkla suçlanmayan bid‘at ehlinin rivayetini kabul etmekte, Abdullah b. Mübârek, Abdurrahman b. Mehdî, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel ise bunun yanında râvinin zabtının sağlam ve benimsediği bid‘atların propagandasını yapmayan bir kişi olmasını şart koşmaktadır (İbnü's-Salâh, s. 114; İbn Receb, s. 53-54). Yaygın biçimde kabul edilen bu son görüşten ayrılan Mâlik'in tavrı, Ṣaḥîḥayn gibi eserlerde propaganda yapmayan

bid‘atçı râvilere ait rivayetlerin bulunduğu gerçeğinden hareketle sonraki dönemlerde fazla taraftar bulmamıştır (İbnü’s-Salâh, s. 115).

Teşeyyu‘ teriminin ilk dönemdeki karşılığı ile sonraki karşılığı arasında belirgin bir farklılık bulunmaktadır. Başlarda rivayetin kabulüne engel teşkil etmeyen ılımlı bir Şiîliği anlatan teşeyyu‘, zaman içinde ilk dönemin aşırı Râfizîliği ile eş anlamlı hale gelmiştir. Bu yüzden hadis münekkitleri, teşeyyu‘ ile suçlanan râvileri yaşadıkları devirdeki teşeyyu‘ telakkisine göre değerlendirmiştir. İbn Mehdî’nin, “Basralı muhaddisleri Kaderî, Kûfeliler’i Şiî diye terkedersen hadis yok olur gider” sözü (Hatîb el-Bağdâdî, s. 129), Fesevî’nin teşeyyuu Râfizîliğe varmamış olan birçok râviyi sika kabul etmesi bu tavrın ilk döneme ait örnekleridir. Bid‘atı küçük ve büyük diye ikiye ayıran Zehebî, Selef devrinde Hz. Osman, Zübeyr, Talha ve Muâviye gibi sahâbîleri ağır biçimde eleştiren Şiî grupları küçük bid‘at kapsamında değerlendirmekte, tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn neslinden birçok kişinin bu grupta yer aldığını ve bunların rivayetlerinin reddedilemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre rivayetin reddini gerektiren büyük bid‘at, kendi döneminde örneği çokça görüldüğü üzere adı geçen sahâbîleri tekfir eden, bunun propagandasını yapan, yalancılığı şiar, takıyye ve nifakı huy edinen aşırı Şiî grupların tavrıdır (Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 5-6).

İbn Hacer teşeyyu‘ ile Râfizîlik ve aşırı Râfizîlik arasında fark gözetmektedir. Hz. Ali’yi diğer sahâbîlerden üstün tutmayı teşeyyu‘, onu Hz. Ebû Bekir ile Ömer’e takdim etmeyi Râfizîlik, sahâbeye dil uzatmayı veya açıkça buğzetmeyi aşırı Râfizîlik, Hz. Ali’nin dünyaya döneceğine (ric‘at) inanmayı Râfizîliğin en aşırı yorumu olarak tanımlayan İbn Hacer (Hedyü’s-sârî, s. 641), teşeyyu‘ ile itham edilen râvileri şöyle değerlendirir: İlk dönem âlimlerinin örfüne göre teşeyyu‘, Hz. Ali’yi Osman’dan üstün tutmakla birlikte Hz. Ebû Bekir ile Ömer’i hepsinden faziletli saymaktır. Takvâ sahibi, doğru sözlü ve müctehid olup propaganda yapmayan râvilerin rivayetleri sırf teşeyyu‘dan dolayı reddedilmez. Sonraki dönem âlimlerin örfünde Râfizîlik’le aynı sayılan Şiîliği benimseyenlerin rivayetleri ise kesinlikle kabul edilmez (Tehẕîbü’t-Tehẕîb, I, 94).

Münekkitler tarafından râvideki teşeyyuu ifade etmek için kullanılan başlıca cerh ifadeleri şunlardır: “Fîhi teşeyyu‘” (onda Şiîlik eğilimi var), “fîhi teşeyyuun kalîl/yesîr” (onda hafif bir Şiîlik var), “kâne yemîlü ile’t-teşeyyu‘” (Şiîliğe meyyaldi), “Şîiyyün” (Şiî’dir), gālî fi’t-teşeyyu‘/Şîiyyün gālin, Şîiyyün müfrit/yüfritu fi’t-teşeyyu‘” (aşırı bir Şiî’dir), “şedîdü’t-teşeyyu‘, Şîiyyün celed” (katı bir Şiî’dir), “Şîiyyün habîs” (kötülük yapan bir Şiî’dir).

BİBLİYOGRAFYA:

Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, II, tür.yer.; III, tür.yer.; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, VI, 140-141; a.mlf., el-Mecrûḥîn, I, 81-84; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī - İbrâhim Hamdî el-Medenî), Medine, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), s. 120-131; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 114-115; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 5-6, 27-28, 380 vd.; III, 421; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli’t-Tirmiẕî (nşr. İyâd b. Abdüllatîf el-Kaysî), Amman 2006, s. 53-56; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, I, 94; a.mlf., Hedyü’s-sârî (nşr. Abdülazîz b. Bâz), Beyrut 1416/1997, s. 641-643; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġîs̱, Beyrut 1403/1983, I, 327-335; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1417/1996, I, 275-276; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü’s-selefiyye), II, 198-236; Emin

Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkîdi, İstanbul 1997, s. 119-125; Cemâl Estîrî, Muṣṭalaḥâtü'l-cerḥ ve't-taʿdîl el-müteʿâriża, Riyad 1425/2005, I, 356; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 2009, s. 295, 319; Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i bid'at", DİA, X, 504.

Emin Âşıkkutlu

21. MESRÛK (المسروق)

Bilinen râvisi dışında bir kimseye nisbet edilen hadis.

Sözlükte "çalınmış" mânasına gelen mesrûk kelimesi, hadis terminolojisinde bir râvinin rivayeti olarak meşhurken rivayeti garip göstermek, ona ilgi çekmek veya daha başka bir maksatla asıl râvisi yerine aynı tabakadan başka bir râviyi koymak suretiyle rivayet edilen hadisi ifade etmektedir. Mesrûk, "bilinen muteber hadis tahammül yollarından biriyle alınmayan, rivayet yetkisi bulunmayan bir râvinin naklettiği hadis" şeklinde de tarif edilmektedir.

Mesrûk kelimesi bir hadis çeşidi anlamını kazanmadan önce aynı kökten gelen "sâriku'l-hadîs" (hadis hırsızı) ve "yesriku'l-hadîs" (hadis hırsızlığı yapar) ifadeleriyle cerh lafzı şeklinde kullanılmıştır. Hadisleri yazılı veya şifahî olarak bir hocadan dinleyip almanın büyük önem taşıdığı II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda iyi niyetli olmadıkları tesbit edilen bazı şahısların görüşmedikleri kimselerden nakilde bulundukları veya bir şeyhin hadislerini başka bir kişiye nisbet ederek naklettikleri görülmüş, bu davranışları sebebiyle de hadis hırsızı diye cerhedilmişlerdir. "Sirkatü'l-hadîs / serikatü'l-hadîs" (hadis hırsızlığı) ifadeleri hadis kaynaklarında çokça kullanılmaktadır. Yahyâ b. Maîn'in belirttiğine göre (et-Târîẖ, I, 131), İbn Cüreyc ve Ma'mer b. Râşid ile karşılaşmadığı halde onların hadislerini Hişâm b. Yûsuf vasıtasıyla duymuş gibi nakleden Mutarrif b. Mâzin es-San'ânî'nin durumu açığa çıkınca cerhedilmiştir. Yine Yahyâ b. Maîn, Abdullah b. Mübârek'ten aldığı bazı hadisleri onun hocalarından duymuş gibi nakleden Eyyûb b. Süveyd er-Remlî'yi değerlendirirken "kâne yesriku'l-ehâdîs" (hadis hırsızlığı yapardı) ifadesiyle cerhetmektedir. Hicretin ilk üç asrında (VI-IX. yüzyıllar) hadis ilmi açısından büyük önem taşıyan bu konu üzerinde muhaddisler titizlikle durmuşlardır. Bunlar Hammâd b. Amr en-Nasîbî, İbrâhim b. Ebû Hayye'l-Yese', Behlûl b. Ubeyd el-Kindî ve Muhammed b. Yezîd et-Tarsûsî gibi yalancıların hadis hırsızlığı yaptıklarını ortaya çıkarmış ve bu tür rivayetlerine mesrûk adını vermişlerdir.

IV (X) ve V. (XI.) yüzyıllarda hadislerle senedlerinin tamamen tesbit edilip kaynaklara geçirilmesinden, hadislerin şeyh yerine kitaptan alınıp senedsiz olarak rivayet etme geleneğinin yaygınlaşmasından sonra hadiste sirkat meselesi önemini yitirmiş, mesrûk hadis çeşidi de kaynaklarda bilinen örnekleriyle kalmıştır. Nitekim Hâkim en-Nîsâbûrî, Hatîb el-Bağdâdî, İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Nevevî ve Zeynüddin el-Irâkī hadis usulüne dair eserlerinde mesrûk hadise temas etmemişlerdir. Günümüzde yazılan hadis usulü kitaplarında mesrûk hadis maklûb hadisle birlikte ele alınmaktadır. Şemseddin es-Sehâvî'ye göre cerhin üçüncü mertebesindeki bir râvinin rivayeti olan mesrûk hadis, içinde yalan barındırdığı için muhaddislerce bir çeşit mevzû hadis kabul edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ (nşr. Abdullah Ahmed Hasan), Beyrut, ts. (Dârü'l-kalem), I, 131, 133; II, 347; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, III, 273, 370; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 291; Leknevî, er-Refᶜ ve't-tekmîl, s. 176; a.mlf., Ẓaferü'l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 415; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 307; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ᶜulûmi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1401/1981, s. 115; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâᶜidü uṣûli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 125; Abdurrahman Itr, Meᶜâlimü's-sünneti'n-nebeviyye, Zerkā (Ürdün) 1406/1986, s. 157-158; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 97, 136, 138, 160; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 360, 424; Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir, Tevs̱îḳu'n-nuṣûṣ ve żabṭuhâ ᶜinde'l-muḥaddis̱în, Beyrut 1414/1993, s. 53-58.

Mehmet Efendioğlu

22. MUÂSARA (المعاصرة)

İki râvinin aynı zaman dilimi içinde yaşaması anlamında hadis terimi.

Hadis terimi olarak görüştükleri kesinlikle bilinmeyen, fakat karşılaşmaları ve birbirlerinden hadis almaları mümkün olan iki râvinin aynı zaman diliminde yaşamasını ifade eder.

Muâsara kelimesi ilk defa III. (IX.) yüzyılın başlarında, hadis kabul şartlarının yoğun şekilde tartışıldığı bir dönemde muan'an hadisin senedinin muttasıl olup olmayacağı konusu üzerinde durulurken Müslim tarafından kullanılmıştır. Müslim'e göre güvenilir bir râvi kendisi gibi güvenilir bir başka râviden "an" lafzı ile hadis rivayet etmiş ve ikisi aynı zaman dilimi içinde yaşamışsa birinin diğeriyle karşılaşıp ondan hadis duymuş olması mümkündür. İkisinin bir araya geldiğine dair herhangi bir haber bulunmasa da bu şekilde nakledilen rivayet muttasıl kabul edilir ve delil olarak kullanılması gerekir. Ancak râvinin kendisinden rivayette bulunduğu kişiyle karşılaşmadığına veya ondan hiçbir hadis almadığını gösteren açık bir delil varsa bu durumda muâsara iki râvinin birbiriyle görüştüğünü (mülâkat) ifade etmez (Müslim, "Muḳaddime", 6).

Müslim'e bu değerlendirmesinden dolayı itiraz edilmiş ve aynı zaman dilimi içinde yaşayan râvilerin birbirinden hadis nakletmelerinin mutlak surette görüşmüş oldukları anlamına gelmeyeceği belirtilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'le aynı dönemde yaşamalarına rağmen kendisiyle görüşmediklerinden dolayı muhadramların naklettikleri hadisler merfû kabul edilmemiştir. Bunun yanında çağdaşı olup görüştüğü ve hadis aldığı bir şeyhten duymadığı bir hadisi nakledenlerle (tedlîs) çağdaşı olduğu halde hadis duymadığı bir şeyhten duymuş gibi rivayet eden râviler (mürsel-i hafî) bulunmaktadır. Bu sebeple tedlîsin tarifinde yalnız muâsara ile yetinenlere karşı çıkılmış ve rivayette muâsaranın değil mülâkatın şart koşulması gerektiği ileri sürülmüş, mürsel-i hafî zayıf hadis çeşitlerinden sayılarak reddedilmiştir.

Usul kitaplarında müstakil başlık altında zikredilmeyen muâsara, daha çok Buhârî ve Müslim'in hadis kabul şartları ve iki Ṣaḥîḥ'ten hangisinin daha üstün olduğu söz konusu edilirken ele alınmıştır. Buhârî, birbirinden nakilde bulunan râvilerin hayatta en az bir defa

karşılaşmış olmalarını (mülâkat) şart koşmuş olup bu durum Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin Ṣaḥîḥ-i Müslim'den üstün sayıldığına dair bir gerekçe olarak gösterilmiştir (İbn Hacer el-Askalânî, s. 59-60).

BİBLİYOGRAFYA:

Müslim, "Muḳaddime", 6; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 59-60; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 215-216, 224; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿiṡü'l-ḥaṡîṡ, Kahire 1377/1958, s. 52; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 151-153; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîṡ, Dımaşk 1401/1981, s. 350-353; Hâlid Mansûr Abdullah ed-Düreys, Mevḳıfü'l-İmâmeyn el-Buḫârî ve Müslim min iştirâṭi'l-luḳyâ ve's-semâʿ fi's-senedi'l-muʿanʿan beyne'l-müteʿâṣırîn, Riyad 1417/1997, s. 317 vd.; Şerîf Hâtim b. Ârif el-Avnî, el-Mürselü'l-ḫafî ve alâḳatühû bi't-tedlîs, Riyad 1418/1997, I, 43 vd.

Mehmet Efendioğlu

23. LİKĀ (اللقاء)

Öğrencinin hocası ile doğrudan görüşmesi anlamında hadis terimi.

Sözlükte "karşılaşmak, görüşmek, kavuşmak" anlamına gelen likā', hadis ilminde "öğrencinin hocasından bir aracı olmadan doğrudan hadis alması" mânasında kullanılmaktadır. Aynı kavram için lukıyy ve mülâkāt kelimeleri de zikredilmektedir.

Bir hadisin sahih olmasının şartlarından biri senedinin muttasıl olmasıdır. Hadisi hocadan öğrenmenin sekiz yolundan (tahammül) üçü semâ, kıraat ve münâvele olup bunlarda hoca ile öğrencinin yüz yüze görüşmesi (likā) kaçınılmazdır. Diğerlerinde hoca ile talebenin birbiriyle görüşmeden de hadis öğrenip öğretmeleri mümkündür. Muhaddisler, genelde bu üç tahammül yoluyla icâzetli münâvelenin kendi özel şartlarını taşıması kaydıyla geçerli olduğu görüşündedir. Diğerlerinin geçerli olup olmadığında veya her birinin şartlarında ihtilâf vardır. Hadisin muttasıl oluşu da hadis alma yollarının geçerliliğiyle doğrudan ilgilidir. Bazı muhaddislerin bir hadisi muttasıl kabul etmek için özel şartları bulunmakla beraber semâ yoluyla alınan hadislerin muttasıl olduğunda ihtilâf yoktur. Hadis usulü literatüründe likā teriminin açık bir tanımına rastlanmamakla birlikte Sehâvî likāın semâdan kinaye olduğunu söylemektedir (Fetḥu'l-muġîs̱, I, 189). Bununla beraber muhaddislerin muan'an hadisi tartışırken likā ve semâı ayrı anlamlarda kullandıkları görülmektedir. Bir hadisin muttasıl sayılması için likāı şart koşanlar, bu terimle semâı değil sadece hoca ile talebenin bir araya gelip görüşmesini kastediyorlarsa bu durumda semâ dışındaki hadis alma yollarında da diğer şartlar yerine geldiğinde isnadın muttasıl sayılması kaçınılmaz olacaktır. Likāı "hoca ile talebenin bir araya gelmesi" anlamında ele alanlar ittisal için likāı şart koşarken diğer yollarda istismarı önlemek için likā şartını koşmuş olabilecekleri akla gelmektedir. Güvenilir bir râvinin kullandığı rivayet lafzı hadisi hocasıyla görüşerek aldığına açıkça işaret ediyor ve yapılan araştırmalar da bunu doğruluyorsa râvi ile şeyhi arasında kopukluk yok demektir. Fakat râvinin kullandığı rivayet lafzı kapalı olduğu için hocasıyla görüşüp görüşmediği açıkça anlaşılmıyorsa

rivayetinin muttasıl sayılıp sayılmayacağında hadis tenkitçileri arasında ihtilâf vardır. Bu ihtilâf şöylece özetlenebilir: 1. İbnü's-Salâh'ın nakline göre muttasıl olduğu tesbit edilemeyen bu tür hadisler mürsel veya münkatı'dır (Muḳaddime fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, s. 29). 2. Râvinin hocasından hadis işittiğini açıkça söylemesi veya bunun başka bir yoldan bilinmesi gerekir. Âlimlerin çoğunluğunun "an" veya "enne"yi birbirine eşit kabul ettiğini söyleyen İbn Abdülberr'e göre rivayet lafızlarına değil hocanın meclisinde bulunmaya, semâa ve müşahedeye bakılır. Bir râvinin semâı diğerinden daha sahihse, rivayetinde kopukluk yoksa onun rivayetinin muttasıl olduğu kabul edilir (et-Temhîd, I, 18). 3. Abdürrahîm b. Abdülkerîm es-Sem'ânî'ye göre râvinin hocasıyla uzun süre beraber olması şarttır. 4. Müdellis olmayan râvinin hocası ile likāının bilinmesi gerekir. Ali b. Medînî ve Buhârî başta olmak üzere muhaddislerin ve fakihlerin çoğunluğunun bu görüşte olduğu nakledilmektedir. Râvinin semâı veya likāı biliniyorsa, tedlîs yaptığı da tesbit edilmemişse o rivayeti hocasından duyduğu kabul edilir. 5. Râvi müdellis değilse hocasıyla çağdaş olması yeterlidir ve birbirleriyle görüşmeleri (likā) şart değildir. Müslim b. Haccâc bu görüşte olup çoğunluğun da bunu benimsediğini ileri sürmektedir. Buhârî ise bu görüşün aksine hoca ile talebenin bir defa bile olsa likāının bilinmesini gerekli görmektedir. Muhaddislerin çoğunluğuna göre hadisin muttasıl olması için hoca ile talebenin likāı yeterlidir ve ayrıca semâ şartı aranmamıştır. Diğer bir ifadeyle râvi hangi rivayet lafzını kullanırsa kullansın hocasıyla likāı biliniyorsa rivayeti muttasıldır. Bununla beraber ihtiyata uygun olan öğrencinin hocasından hadis aldığının ispat edilmesidir.

BİBLİYOGRAFYA:

Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 476-523; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine 1398/1977, s. 17, 34; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 380-404, 421, 461; İbn Abdülber, et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr el-Bekrî), Mağrib 1982, I, 18; İbnü's-Salâh, Muḳaddime fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1398/1978, s. 21, 29, 62-87; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġîs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 189-199; II, 151-317; III, 2-29; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 70, 117-121, 183, 214-228; II, 8-64; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-selefiyye), I, 42-44, 134-136, 331-334; Fuat Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 17-46.

Salahattin Polat

24. MÜSNİD (المسند)

Daha çok, hadis rivayetine yeni başlayan kimseleri ifade eden bir terim.

Sözlükte "dayanmak" anlamındaki sünûd kökünün "if'âl" kalıbından türeyen müsnid kelimesi "dayandıran, anlam yükleyen, sözü söyleyenine kadar ulaştıran" mânasına gelir. Farklı şekillerde tarif edilmiş olmakla birlikte hadis terimi olarak daha çok "hadis Hakkında bilgisi

olsun veya olmasın hadisi senedli olarak rivayet eden kimse" demektir. Bu terimi "hadisi söyleyenine nisbet ederek rivayet eden kişi" anlamında râvinin karşılığı olarak kullanan muhaddisler de vardır. Müsnid, hadis rivayetine yeni başlayan râvinin hadis ilminde elde ettiği ilk ve en düşük mertebe olup râvi ile arasında bir fark bulunmamaktadır. Bu mânada müsnidin, yalnızca hadis dinlediği ve rivayet ettiği için naklettiği hadislerin metinleri ve isnadları konusunda bilgi sahibi olması aranmaz. Hadisi duyduğu gibi doğru bir şekilde senediyle birlikte nakletmesi yeterlidir. Zamanla rivayet hususunda uzmanlaşan müsnid hadis ilminde muhaddis mertebesine yükselir.

Müsnid kelimesi, ilk dönemlerde hadisleri müsned şeklinde toplayan veya müsned tarzında eser yazan müellifler Hakkında da kullanılmış olup bu özellikleri sebebiyle "müsnedî" veya "müsnidî" nisbesiyle anılan muhaddisler vardır. Müsned telif etmiş olan Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimler bu anlamda birer müsniddir. Özellikle ilk üç asırda müsnid teriminin, hadisleri sahâbî râviye kadar kesintisiz ulaştıran ve hadisler konusundaki araştırmaları sebebiyle rivayetlerine güven duyulan muhaddisler için önemli bir pâye olarak kullanıldığı da olmuş, Buhârî'nin hocalarından Abdullah b. Muhammed el-Cu'fî çağdaşlarınca "Müsnidî" (Müsnedî) lakabıyla anılmıştır. Bazan da müsnid kelimesi, yaşadığı şehirde veya bölgede tanınan muhaddis için diğer âlimler veya halk tarafından "Bağdat müsnidi, kendi devrinin Mısır müsnidi" gibi o şehre veya bölgeye nisbetle bir unvan olarak kullanılmıştır. Bunun yanında şöhreti İslâm dünyasında yaygınlık kazandığı için "Müsnide" veya "Müsnidü'd-dünyâ" şeklinde anılan muhaddisler de vardır. Nitekim Taberânî'nin meşhur lakaplarından biri de Müsnidü'd-dünyâ'dır.

BİBLİYOGRAFYA:

Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 43; Tecrîd Tercemesi, Mukaddime, s. 8; Nûreddin Itr, Muʿcemü muṣṭalaḥâti'l-ḥadîs̱iyye, Dımaşk 1397/1977, s. 97; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1399/1979, s. 76; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-Vasîṭ fî ʿulûm ve muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱, Cidde 1403/1983, s. 19; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 320; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 116; Mustafa Saîd el-Hın - Bedî' Seyyid el-Lahhâm, el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ ve'l-ıṣṭılâḥ, Beyrut 1419/1999, s. 31-32.

İbrahim Hatiboğlu

25. MÜTKIN (المتقن)

Hadis rivayetinde dikkatli, titiz, sağlam ve güvenilir râvi veya muhaddis anlamında terim.

Sözlükte "işi sağlam yapmak" anlamındaki itkān masdarından türeyen mütkın kelimesi "herhangi bir ilim veya meslek dalında uzman olup işini sağlam yapan kimse" demektir. Hadis terimi olarak hadis rivayetinde âzami dikkat ve titizlik gösteren, tashif, tahrif ve vehimden uzak

bir şekilde hıfz veya kitâbet yoluyla öğrendiği hadisi aynen nakledebilen sağlam ve güvenilir râviler Hakkında kullanılan bir ta'dîl lafzı olup zâbıt kavramı ile büyük ölçüde örtüştüğü görülür. Nitekim Abdurrahman b. Mehdî hıfzı "itkān" olarak tanımlamıştır (İbn Ebû Hâtim, II, 36).

Mütkın kavramı, hadis ve ricâl kaynaklarında genellikle diğer ta'dîl lafızları ile birlikte yalın halde, bazan da "mütkınü'l-kitâb, mütkınü'l-hadîs, mütkınü'r-rivâye, mütkınü'z-zabt, mütkın li-ilmih" gibi terkipler halinde kullanılmaktadır. Ayrıca "mütkın aceb, mâ kâne etkanehû li'l-hadîs, mütkın cidden, gāye fi'l-itkān, mütkın gāye, mütkın bi'l-merra" gibi mübalağa ifade eden terkipler şeklinde de zikredilmektedir. Ancak mütkın lafzının, adâlet vasfının varlığına delâlet eden başka bir lafız olmaksızın râvi Hakkında tek başına kullanılması halinde o râvinin sika olduğunu göstermeyeceği, bu sebeple ta'dîl lafızları sıralamasında "adlün zâbitün" lafzından sonraki mertebede yer aldığı ifade edilmiştir (Şemseddin es-Sehâvî, I, 363, 364). Diğer taraftan hadis rivayetinde râvide aranan birinci öncelikli şartın adâlet sıfatı olduğu, dolayısıyla âdil olmayan râvinin zâbıt olmasının önem taşımayacağı dikkate alındığında, ayrıca ricâl kaynaklarında mütkın denilen râvilerin durumunun genellikle âdil olduklarını gösteren başka ta'dîl lafızlarıyla pekiştirilmesi uygulamada mütkın kavramının "sika" mânasında kullanılageldiğini göstermektedir. Dolayısıyla dinî ve ilmî dürüstlüğü, hadise olan ilgisi ve sevgisi ve bu Uğurdaki sürekli gayreti sonucunda elde ettiği maharet sebebiyle mütkın sıfatını kazanan bir râvinin aksi sabit olmadıkça rivayetinin makbul râviler sıralamasında ilk sıralarda yer alması gerekir. Ancak bir râvinin mütkın olması onun kusursuz olduğu anlamına gelmez. Çünkü en güvenilir râvilerin bile hata yapması ve yanılması mümkündür (Müslim, Kitâbü't-Temyîz, s. 179). Nitekim sayıları az da olsa mütkın diye nitelenen bazı râviler yanılma, tedlîs yapma, garîb hadis rivayet etme veya rivayetlerini ezbere bilmeme gibi kusurları sebebiyle eleştirilmiştir.

İlk dönem muhaddislerince yapılan genel taksimde (İbn Ebû Hâtim, I, 6, 10) ta'dîl lafızlarının birinci mertebesinde yer alan mütkın lafzı, bu lafızları daha ayrıntılı bir taksime tâbi tutan sonraki dönem muhaddislerine göre ikinci, üçüncü, hatta dördüncü mertebedeki ta'dîl lafızları arasında sayılmakla beraber bu durum mütkın kavramının anlamı üzerinde herhangi bir değişiklik meydana getirmemiştir. Nitekim Abdurrahman b. Mehdî, İmam Müslim, İbn Ebû Hâtim er-Râzî, Râmhürmüzî ve Hatîb el-Bağdâdî gibi ilk dönem münekkit hadis âlimleri, mütkın terimiyle ta'dîl edilen râvilerin rivayetlerinin dinî delil olacağını söyledikleri gibi onların taksimini esas alan İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî ve Nevevî ile bu konuda ayrıntılı taksime giden Zehebî, Zeynüddin el-Irâkī, İbn Hacer el-Askalânî, Şemseddin es-Sehâvî ve Sindî gibi daha sonraki muhaddisler de aynı görüşü benimsemiştir (Fetḥu'l-muġīs̱, I, 367). Mütkın terimiyle ta'dîl edilen râvilerin rivayetleri Buhârî ve Müslim'in

el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leri gibi temel hadis kaynaklarında, bu râvilerin şahsî ve ilmî yönleriyle ilgili bilgiler de Ebü'l-Hasan el-İclî'nin Maʿrifetü's̱-S̱iḳāt, İbn Ebû Hâtim'in el-Cerḥ ve't-taʿdîl, İbn Hibbân'ın Kitâbü's̱-S̱iḳāt, Zehebî'nin Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ ve Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ, İbn Hacer el-Askalânî'nin Tehẕîbü't-Tehẕîb gibi biyografi kitaplarında yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü’l-ʿArab, “tḳn” md.; Müslim, “Muḳaddime”, 1 (I, 5); a.mlf., Kitâbü’t-Temyîz (nşr. M. Mustafa el-A’zamî), Riyad 1402/1982, s. 179; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), II, 261; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 6, 10; II, 36, 37, 38, 126; IV, 171; İbn Hibbân, eṯ-Ṯiḳāt, VII, 80; IX, 196; Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṯü’l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 406; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, et-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn (nşr. Azîzullah el-Utâridî), Beyrut 1408/1987, I, 130; II, 152, 287; III, 129, 220, 421; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 216, 380, 494; IV, 1253; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, IV, 98; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 156; VIII, 388; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīṯ, Beyrut 1403/1983, I, 363, 364, 367; Leknevî, er-Refʿ ve’t-tekmîl, s. 135, 157; Ebü’l-Hasan Mustafa b. İsmâil, Şifâʾü’l-ʿalîl bi-elfâẓ ve ḳavâʿidi’l-cerḥ ve’t-taʿdîl, Kahire 1411/1991, s. 121; Mücteba Uğur, Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 171, 296; Emin Aşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkîdi, İstanbul 1997, s. 177.

Emin Âşıkkutlu

26. SİKA (الثقة)

Râvinin güvenilir olduğunu ifade eden hadis terimi.

Adâlet ve zabt vasıflarına sahip râviler hakkında kullanılan ta‘dîl lafızlarından biridir. Sa‘d b. İbrâhim’in (ö. 127/744-45), “Hadisi sika râvilerden alınız” denilirdi şeklindeki ifadesi (Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ, I, 130) terimin erken dönemlerden itibaren kullanıldığını göstermektedir. Müslüman, bulûğa ermiş, akıl ve takvâ sahibi olmak, ayrıca mürüvvet râvide aranan adâletle ilgili özelliklerdir. Bunlardan birinin yokluğu halinde râvi güvenilirliğini kaybeder. Râvi ayrıca zabt vasfına da sahip olmalıdır. Unutkan ve dalgın olmamak, ezberden rivayet ediyorsa hadisi kusursuz biçimde ezberlemiş olmak, kitaptan rivayet ediyorsa kitabını dikkatli bir şekilde yazmış, kontrol etmiş ve korumuş olmak, mâna ile rivayet ediyorsa hadis metninde değiştirdiği kelimelerin mânalarını iyi bilmek ve hadisin mânasında herhangi bir değişikliğe yol açmamak gibi hususlar zabt açısından râvide aranan özelliklerdir. Genel kabule göre râvinin güvenilir olduğu hadis ilmindeki şöhretiyle ve yetkili bir âlimin onun sika olduğunu ifade etmesiyle bilinebilir. Sika râvinin rivayeti delil olarak kullanıldığı gibi sadece onun rivayet ettiği hadis de makbul sayılmıştır.

Sika tabiri genellikle râvinin adâlet ve zabt sahibi olduğunu ifade etmekle birlikte onun zabt bakımından bütünüyle kusursuz olduğunu göstermez. II. (VIII.) yüzyılın önde gelen hadis münekkitlerinden Abdurrahman b. Mehdî, Hakem b. Uteybe’nin sika-sebt lafızlarıyla güvenilirliğini ifade ettikten sonra “lâkin yahtelifü” diyerek bu zatın bir kısım rivayetlerinde ihtilâf bulunduğunu, dolayısıyla zabtında bazı kusurlar olduğunu belirtmiştir. III. (IX.) yüzyıl âlimlerinden Ya‘kūb b. Şeybe’nin sika olarak nitelediği bir râvi hakkında “zaîfü’l-hadîs” ve “zaîfün cidden” lafızlarını kullanması da söz konusu râvinin zabtındaki kusur sebebiyledir.

Dolayısıyla sika diye nitelenen bir râvinin naklettiği hadislerin delil olarak kullanılmasına engel teşkil etmeyecek seviyede kusurları bulunabilmektedir. Hadis münekkitleri, “Rivayeti hususunda konuşulmuştur”; “Rivayetinde gevşeklik ve problem vardır”; “Hata ettiği olmuştur”; “Bazı hataları vardır”; “Güvenilirdir fakat diğer insanlar gibi hata eder” gibi ifadelerle râvide bulunan bu tür kusurlara işaret etmişlerdir. Yaygın olmamakla birlikte sika tabiri hadis rivayetinde zayıf, fakat özellikle dindarlığı açısından güvenilir, hadis ilmi konusunda yetersiz, fakat hadisi alışında güvenilir olduğunu ifade etmek için de kullanılmıştır. Bazı müteahhir âlimlerinin meçhul olmayan, cerhedildiği de bilinmeyen râviler hakkında da bu terimi zikrettikleri olmuştur.

Râvinin güvenilir olduğuna delâlet etmek üzere sika terimi yaygın bir kullanıma sahiptir. Terime ya tek başına veya tekrar edilerek yahut râvinin zabt bakımından zayıflığına delâlet eden diğer lafızlarla birlikte olmak üzere üç farklı şekilde yer verilmiş olup bunların râvinin güvenilirliğine delâletleri aynı seviyede değildir. Râvinin güvenilirliğine delâlet etmesi açısından tekrar edilmesi tek başına kullanılmasından, yalnız kullanılması da zayıflığına delâlet eden lafızlarla birlikte zikredilmesinden daha üstündür. Sika kelimesi kadar yaygın olmasa da râvinin güvenilirliği başka tabirlerle de ifade edilmiştir. “Evsaku’n-nâs” (râvilerin en güveniliri), “esbetü’n-nâs” (râvilerin en sağlamı), “ileyhi’l-müntehâ fi’t-tesebbüt” (güvenilirliğin zirvesindedir), “lâ ahade esbete minh” (ondan daha güvenilir râvi yoktur), “men mislü fülân” (onun gibisi var mı?), “emîrü’l-mü’minîn fi’l-hadîs” (hadis rivayetinde müminlerin lideridir), “imâmün fi’l-hadîs” (hadis ilminde önderdir), “fülânün lâ yüs’elü anh” (falan râvi nasıldır diye sorulmaz), “lâ a‘rifü lehû nazîran fi’d-dünyâ” (dünyada bir benzerini tanımıyorum), “fülânün asdaku men edrektü mine’l-beşer” (falanca, insanlar içinde karşılaştığım en doğru sözlü kimsedir), “keennehû mushafun” (mushaf gibi güvenilirdir), “cihbizün” (hadis uzmanıdır), “fârisü’l-hadîs” (hadiste mahirdir), “fülânün en-nâsü iyâlün aleyhi” (bu ilimde diğerleri onun talebeleridir), “şekkühû ke-yakīni gayrihî” (onun tereddüdü bile başkasının kesin bilgisi gibidir), “ke-ennallāhe halaka fülânen li-hâze’ş-şe’ni” (Allah falanı bu ilim için yaratmıştır), “fülânün hüve’t-takıyyü’n-nakıyyü lem era mislehû” (falan benzerini görmediğim takvâ sahibi ve titiz bir kişidir), “fülânün min sikāti’s-sikāt” (falan sikaların da sikası arasında yer alır), “fülânün ehlün ellâ nedaa lehû şey’en” (falan hiçbir rivayeti terkedilmeyecek liyakattedir), “fülânün lâ yehtelifü fîhi ahadün” (falanın güvenilirliği tartışılmaz), “fülânün diâme” (falan bu ilmin temel taşıdır), “izâ eredte’l-hadîse fe’lzem fülânen” (hadis öğrenmek istiyorsan falanın peşini bırakma), “fülânün yahtâcü ilâ mütâbi‘” (falanın destekleyici rivayete ihtiyacı mı olur?), “fülânün mâ ahtae fî hadîsin vâhid” (falan hiçbir hadiste hata yapmamıştır), “sayrafiyyü’l-hadîs” (hadis sarrafı), “rüknün mine’l erkân” (hadis ilminin temel taşlarından biridir), “zâke ahadü’l-ahadeyn” (hadis ilminde belli başlı iki kişiden biridir) tabirleri râvinin en üst seviyede güvenilirliğini ifade eder. “Sikatün sikatün” (çok güvenilirdir), “sikatün sebtün” (güvenilir ve titizdir), “sikatün hüccetün” (kendisi güvenilir, hadisi delildir), “sikatün hâfizun” (güvenilir bir hadis hâfızıdır), “sikatün mütkınün” (güvenilir ve hadis rivayetinde titizdir), “mâ alimtü illâ hayren” (hakkında hayırdan başka bir bilgim yoktur), “hâfizun” (rivayetlerini ezberleyen güvenilir râvidir), “metînün” (rivayetlerinde güçlüdür), “hüccetün” (rivayetleri delildir), “sebtün” (rivayetlerinde titiz bir râvidir), “behin” (rivayetleri iyidir), “sahîhu’l-hadîs” (rivayetleri sahihtir) tabirleri de râvinin sika olduğuna delâlet eden diğer ta‘dîl lafızlarıdır. Sika bir râvinin hadis rivayet ederken yaptığı fazlalıkların

kabul edilip edilmeyeceği konusunda farklı görüşler vardır (bk. ZİYÂDETÜ'S-SİKA). Zayıf râvinin sika râviye veya sika râvinin kendisinden daha güvenilir râviye aykırı rivayette bulunması ise araştırmalara konu olmuştur (bk. MUHÂLEFET).

Hadis âlimleri tarafından kaleme alınan tabakat, tarih, cerh ve ta'dîl, suâlât gibi kitaplar yanında zayıf ve metrûk râvilerle birlikte yer alan sika râviler hakkında da eserler telif edilmiştir. Ebü'l-Hasan el-İclî'nin Târîḫu'ṡ-ṡiḳāt'ı (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1405/1984), İbn Hibbân el-Büstî'nin eṡ-Ṡiḳāt'ı (nşr. Muhammed Abdürreşîd, Haydarâbâd 1393-1403/1973-1983), İbn Şâhin'in Târîḫu esmâʾi'ṡ-ṡiḳāt mimmen nuḳıle ʿanhümü'l-ʿilm'i (nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Küveyt 1402/1982; nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1406/ 1986) bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "vşḳ" md.; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 124; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 109-111, 118-121, 464-465; a.mlf., el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, I, 130; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîṡ, s. 104-105; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 109, 111; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 137; XVI, 70, 254; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 82; a.mlf., el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1412, s. 78; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, III, 248; VI, 174; Ebü'l-Hasan Mustafa b. İsmâil, Şifâʾü'l-ʿalîl bi-elfâẓ ve ḳavâʿidi'l-cerḥ ve't-taʿdîl, Kahire 1411/1991, I, 125, 127, 137, 338-339; Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 113-127; G. H. A. Juynboll, "Thiḳa", EI² (İng.), X, 446; Emin Aşıkkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", DİA, VII, 398, 400; Mehmet Efendioğlu, "Râvi", a.e., XXXIV, 473.

Ahmet Yücel

27. MUKĀRİBÜ'l-HADÎS (مقارب الحديث)

Rivayetleri sika muhaddislerin rivayetine yakın olan râvi anlamında ta'dîl terimi.

Sözlükte "yakın olmak, yaklaşmak" mânasındaki kurb kökünün "müfâale" kalıbından türetilen mukārib kelimesi "kalitesiz ve ucuz mal, iyi-kötü arası, orta halli şey veya kimse" demektir (Lisânü'l-ʿArab, "ḳrb" md.). Hadis terimi olarak rivayet ettiği hadis sika râvilerin rivayetine yakın olan, diğer bir ifadeyle hadisi şâz veya münker olmayan râvi için kullanılan düşük seviyede bir ta'dîl lafzıdır. Mukāreb şeklinde de zikredilmiştir. İlk defa İmam Mâlik tarafından kullanıldığı düşünülen bu lafızla aynı veya yakın anlamda olmak üzere "hadîsühû hadîsün mukārib, mâ akrabe hadîseh, semâuhû mukārib, hâlühû mukārib, mukāribü'l-hâl, mukāribü'l-emr, mukāribü'l-hak" gibi tabirlere de rastlanmaktadır. Aynı kökten mütekārib de bu mânada bir ta'dîl lafzıdır. Genellikle râviyi niteleyen bu kavram bazan "isnâdün mukārib, senedühû mukārib" gibi isnadı, bazan da "hadîsün mukārib" gibi hadisi niteleyen bir sıfat olarak da zikredilmiştir.

İlk dönem ricâl ve usul âlimlerinin cerh ve ta‘dîl lafızları tasnifinde yer almayan mukāribü'l-hadîs terkibi bilindiği kadarıyla ilk defa İbnü's-Salâh tarafından ele alınmış (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 60), fakat cerh ve ta‘dîlin hangi mertebesinde olduğu belirtilmemiştir. Cerh ve ta‘dîl lafızlarını giderek daha ayrıntılı biçimde tasnif eden sonraki hadis usulcülerinin bir kısmı bu terimi son mertebedeki ta‘dîl lafızlarından sayarken Süyûtî, Murtazâ ez-Zebîdî ve Tehânevî gibi âlimlerin yanı sıra çağdaş bazı araştırmacılar onu sondan bir önceki mertebede bulunan ta‘dîl lafızları arasında zikretmiştir (Bulġatü'l-erîb, s. 203; Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, s. 249). Bu durum kavramın "orta halli kimse" anlamına da uygun düşmektedir. Nitekim hadis ve ricâl kaynaklarında mukāribü'l-hadîs olarak nitelendirilen birçok râvinin hadis münekkidleri tarafından aynı zamanda "sika, sâlihu'l-hadîs, şeyh, müstakīmü'l-hadîs, sahîhu'l-hadîs, hasenü'l-hadîs, lâ be'se bih / bi-ahbârih" gibi iyi veya orta derecede ta‘dîl lafızlarıyla ifade edilmesi, hatta Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Tirmizî gibi muhaddis-münekkidlerin mukāribü'l-hadîs dedikleri kimseleri sağlam saymaları rivayetlerindeki bazı hatalara rağmen bu görüşü güçlendirmektedir (Tirmizî, "Ṣalât", 146, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 45; Ahmed b. Hanbel, I, 126; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 149, 580; VIII, 201, 308).

Diğer taraftan bu tabiri mutlak mânada en hafif cerh lafızlarından sayanlar olduğu gibi "mukārib" ile "mukāreb" arasında harekeden doğan bir anlam farkı bulunduğu gerekçesiyle birincisinin "vasat bir râvi" anlamında bir ta‘dîl ifadesi, ikincisinin "düşük seviyeli bir râvi" mânasında bir cerh lafzı olduğunu ileri süren hadis ve dil âlimleri yanında râvinin büsbütün terkini gerektiren ağır cerh lafızlarından olduğunu söyleyenler de vardır (Süyûtî, I, 349; Kastallânî, I, 16). Bu farklı yaklaşımlara rağmen hadis âlimlerinin çoğunluğuna göre bir nevi övgü anlamı taşıyan mukāribü'l-hâl tabiriyle nitelendirilen râvi, sağlam ve güvenilir bir kimse olmasa da tamamen terkedilecek kadar zayıf sayılmaz. Ancak böyle bir râvinin tek başına rivayet ettiği hadis delil değeri taşımayıp güvenilir râvilerin hadisleriyle karşılaştırmak üzere (i‘tibâr) yazılır (Sehâvî, I, 367) ve makbul râvilerin rivayetleriyle bağdaşması halinde kabul edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA:
Lisânü'l-ʿArab, "ḳrb" md.; Tirmizî, "Ṣalât", 146, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 45; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 126, 277; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, I, 25; II, 170; III, 149, 367, 579-580; IV, 103; VI, 163; VII, 317; VIII, 201, 308, 435; IX, 282; a.mlf., ʿİlelü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1405/1985, I, 317; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Mütenebbî), s. 60; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 198; VII, 383; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 35; III, 140-141; a.mlf., el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 42, 77-78; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġîs̱, Beyrut 1403/1982, I, 366, 367; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 349; Kastallânî, İrşâdü's-sârî, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 16; M. Murtazâ ez-Zebîdî, Bülġatü'l-erîb (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 203; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 249, 250; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 267; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 126; a.mlf., Hadis İminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar, İstanbul 1998, s. 84, 88, 138; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkîdi, İstanbul 1997, s. 176.

Emin Âşıkkutlu

28. SÂLİH (الصالح)

Sahih veya hasen olup dinî meselelerde delil sayılabilecek nitelikteki hadisleri ifade etmek ve bir râvinin güvenirliğini belirtmek üzere kullanılan hadis terimi.

Sözlükte "iyi, yararlı, düzgün" anlamına gelen sâlih kelimesi hadis terimi olarak ceyyid, müstakīm, sâbit, nebîl ve mahfûz gibi terimlerle birlikte "sahih veya hasen olan ve şiddetli zayıflığı bulunmayan hadis" demektir. Bir hadisin sahih ve hasen gibi dinî meselelerde delil sayılmaya elverişli olduğuna işaret etmek için kullanılan "sâlih li'l-ihticâc" ile, terkedilecek derecede düşük seviyede olmayıp kendisinden daha zayıf bir hadisi kuvvetlendirmeye veya kendisinin kuvvetlenmesine yarayacak hadisi ifade etmek için kullanılan "sâlih li'l-i'tibâr" tabirleri sonradan ortaya çıkmıştır.

Sâlih terimi II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıl muhaddislerinden Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebû Zür'a er-Râzî ve Ebû Dâvûd es-Sicistânî tarafından "sahih" ve "hasen" anlamında kullanılmıştır. Abdullah b. Mübârek'in Dımaşklı râvileri değerlendirmesi sırasında, "Rivayetlerinin çoğu mürsel ve maktûdur, sika râvilerin muttasıl senedle rivayet ettikleri ise sâlihtir" derken (Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ, II, 287) sahih hadisi kastetmektedir. Ebû Dâvûd es-Sicistânî, es-Sünen'indeki hadislerden söz ederken eserine sahih hadislerle sahihe benzeyen ve ona yakın olan hadisleri de aldığını, kusuru bulunanlara işaret ettiğini, hakkında hiçbir şey söylemediği hadislerin ise sâlih olduğunu belirtmiştir (Risâletü Ebî Dâvûd, s. 27-28). Onun bu açıklamasını değerlendiren İbnü's-Salâh müellifin buradaki sâlih tabirini "hasen" anlamında kullandığını söylemektedir (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 36). Şemseddin es-Sehâvî de Ebû Dâvûd'un zikrettiği sâlih teriminin hasen mânasında anlaşılmasının ihtiyata daha uygun olduğu görüşündedir (Fetḥu'l-muġīs̱, I, 80-81). Sâlih olduğu belirtilen hadis sahih ve hasenle eşdeğerde kabul edildiği için dinî konularda delil olarak kullanılmıştır.

Sâlih terimi "sâlihu'l-hadîs" ve "suveylih" şeklinde râvinin vasfı olarak da kullanılmıştır. II. (VIII.) yüzyılın sonlarında Abdurrahman b. Mehdî sâlihu'l-hadîs terimine zayıf râvileri nitelendirmek için yer vermiştir (Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, s. 39). III. (IX.) yüzyıl münekkitleri de bunu rivayetleri delil olarak alınamayan, fakat itibar için yazılabilen zayıf râviler hakkında kullanmışlardır. Yahyâ b. Maîn'in Muâviye b. Ammâr için, "Sâlihtir" dedikten sonra metrûk olmadığını ayrıca belirtmesi ve Ebû Hâtim'e Ziyâd b. Küleyb et-Teymî hakkında, "Sika mıdır?" diye sorulduğunda, "Sâlihtir" şeklinde cevap vermesi (İbn Ebû Hâtim, III, 542) bu terimin sika ile aynı seviyede kabul edilmediğini, hadisleri terkedilmeyen zayıf râviler için kullanıldığını göstermektedir. "Sadûk" ve "câizü'l-hadîs" gibi terimlerle birlikte yaygın şekilde bu anlamda geçen terim zaman zaman sika lafzı ile birlikte "sikatün sâlihu'l-hadîs" ve "sâlihu'l-hadîs sikatün" diye ifade edilmiş, bu durumda râvinin güvenilirliği ve hadisiyle ihticac edilebileceği belirtilmiştir. Suveylih de genellikle "leyse bi'l-kavî" terimiyle birlikte kullanılmaktadır (Yücel, s. 131-132). Gerek sâlihu'l-hadîs gerekse suveylih, daha çok adâlet yönünden kusursuz olduğu halde zabt itibariyle hatası sika râvilerden çok olan râvileri ifade eden terimlerdir. İbn Ebû Hâtim ve ona tâbi olarak Hatîb el-Bağdâdî ile İbnü's-Salâh'ın makbul râvileri sınıflandırdıkları dörtlü taksimde sâlihu'l-hadîs ve suveylih ta'dîlin en alt mertebesi olan dördüncü grup lafızlar arasında yer almıştır. İbn Hacer el-Askalânî, Şemseddin es-Sehâvî

ve Süyûtî'nin altılı taksiminde ise bunlar, ta'dîlin en alt kademesi olan ve cerh lafızlarının en yakınında bulunan altıncı mertebedeki lafızlar arasında geçmektedir. Sâlihu'l-hadîs ve suveylih lafızlarıyla değerlendirilen râvinin hadisleri dinî konularda delil olarak kullanılmamakla birlikte terk de edilmez, diğer rivayetlerle karşılaştırılarak başka hadisleri desteklemek veya kendisi destek görmek üzere yazılır ve incelenir.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "ṣlḥ" md.; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 114, 161, 173, 262; II, 306; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vaṣfi Sünenih (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ), Beyrut 1405, s. 27-28; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 37-38, 253, 432; III, 291, 296, 542; IV, 87, 228, 323, 356; V, 329; VI, 22, 108, 182; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 39; a.mlf., el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, II, 287; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 36, 124-125; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 80-81, 361-368; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, I, 168-169, 177-178, 341-345; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 138-139, 149-150, 163-164; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 123, 131-132, 163; G. H. A. Juynboll, "Ṣāliḥ", EI² (İng.), VIII, 982-984.

Mehmet Efendioğlu

29. SADÛK (الصدوق)

Râvinin genellikle güvenilir olduğunu ifade eden terim.

Sözlükte "doğru söylemek" anlamındaki sıdk kökünden türeyen ve "son derece doğru sözlü kimse" mânasına gelen sadûk kelimesi hadis terimi olarak râvinin genellikle güvenilir, bazan da zayıf olduğunu ifade eder. Zehebî ve Zeynüddin el-Irâkī'ye göre ta'dîlin üçüncü, Şemseddin es-Sehâvî'ye göre beşinci mertebesinde bulunan râviler hakkında kullanılır. III. (IX.) yüzyılın muhaddislerinden Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî gibi âlimler, bazı râvileri sadûk diye niteledikten sonra rivayetlerinin haram-helâl konularında delil olarak kullanılabileceğini söylemişlerdir. Ebü'l-Hasan el-İclî ve İbn Şâhin gibi güvenilir râviler (sikāt) hakkında eser telif eden âlimler de sadûk diye nitelenen râvileri eserlerine almışlardır. Zehebî, İbn Hacer el-Askalânî ve Ali el-Kārî gibi hadis âlimleri ise haklarında sadûk lafzı kullanılan râvilerin sika râvilere göre zabtı biraz zayıf olsa da bu kusurun onların güvenilirliğini zedelemeyeceğini belirtmişlerdir.

İbn Ebû Hâtim'in, "Sadûk olan râvi genellikle hata yapıyorsa tergīb-terhîb, zühd ve edep konularındaki rivayetleri yazılır, fakat haram-helâl konularında delil olarak kullanılmaz" demesi, Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî gibi âlimlerin bu terimi gevşekliği yüzünden rivayeti delil olmayan, ancak zabtı araştırılmak üzere rivayeti yazılabilen râvilere dair bahislerde ele alması sadûk teriminin zayıf râviler hakkında da kullanıldığını

göstermektedir. Bu kanaatte olan İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, Nevevî, Zeynüddin el-Irâkī, Şemseddin es-Sehâvî ve Süyûtî gibi âlimlere göre sadûk lafzı zabtı zayıf râviler hakkında kullanıldığından râvinin zabtı araştırılmadan rivayetleri delil olarak kullanılmamalıdır.

Sadûk denen bir râvinin rivayeti sika râvilerin rivayetine aykırı değilse hasen, rivayetini destekleyici mütâbî‘ ve şâhid bulunursa sahih li-gayrihî olarak kabul edilmektedir. Ancak sadûk râvinin hadisi hakkında hasen veya sahih li-gayrihî hükmünün verilebilmesi için o râvinin zabtı araştırılıp çok zayıf olmadığı tesbit edilmelidir. Zira sadûk lafzı genellikle güvenilir râviler, bazan zayıf râviler hakkında kullanıldığı gibi bid‘at sahibi olsa da yalancı olmayan ve bid‘ata davet etmeyen râviler hakkında da “sadûk lâkinnehû mübtedi‘” şeklinde kullanılmaktadır. Râvinin sadûk olmakla birlikte zabtındaki bazı zayıflıkları veya zaman içindeki olumsuz yanlarını göstermek üzere “sadûkun lehû evhâm (sadûkun yehim), sadûkun seyyiü’l-hıfz, sadûkun yuhtı’, sadûkun tegayyere bi-eharetin” gibi tabirler kullanılmış, genellikle ta‘dîlin beşinci mertebesinde olduğu kabul edilen bu râvilerin sadûk mertebesinden uzak olmadıklarını belirtmek için de “mahallühû es-sıdk” ve “ile’s-sıdkı mâ hüve” ifadeleri tercih edilmiştir (DİA, VII, 398). Hadis rivayetine ehliyet için gerekli diğer şartları taşımaları durumunda bu râvilerin rivayetleri kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü’l-ʿArab, “ṣdḳ” md.; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 6, 7, 10; II, 37; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 122-123; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 364-367; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1392/1972, I, 343; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü’l-Erkam), s. 336; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 106; Nûreddin Itr, Menhecü’n-naḳd fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1401/1981, s. 111; Ahmet Yücel, Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar, İstanbul 1988, s. 151-162; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 2006, s. 265-266; Ahmed M. Nûr Seyf, “Delâletü’n-naẓar ve’l-iʿtibâr ʿinde’l-muḥaddiṣîn fî merâtibi’l-cerḥ ve’t-taʿdîl”, Mecelletü’l-Baḥs̱i’l-ʿilmî ve’t-türâs̱i’l-İslâmî, II, Mekke 1399, s. 59-61; Abdülazîz b. Sa‘d et-Tuhayfî, “Derecetü ḥadîs̱i’s-ṣadûḳ ve men fî mertebetih”, Mecelletü’l-Buḥûs̱i’l-İslâmiyye, sy. 47, Riyad 1416-1417, s. 187, 191; Emin Aşıkkutlu, “Cerh ve Ta‘dîl”, DİA, VII, 398.

Ahmet Yücel

30. SÂKIT (الساقط)

Râvinin cerhini yahut sened ve metinden kelime düşmesini ifade eden bir hadis terimi.

Sözlükte “düşük; değersiz, itibarsız” mânalarına gelen sâkıt kelimesi, hadis terimi olarak farklı anlamları bulunmakla birlikte daha çok “sikalık (güvenilirlik) vasfını kaybetmiş râvi” karşılığında cerh lafzı olarak kullanılmaktadır. Terim ilk defa II. (VIII.) yüzyılda Yahyâ b. Saîd

el-Kattân tarafından, Abdurrahman b. Ziyâd el-Meâfirî'nin (ö. 161/778) zayıf bir râvi olduğunu, fakat rivayetleri atılacak derecede zayıf olmadığını göstermek maksadıyla "lâ yüskatü hadîsühû (hadisi atılmaz) şeklinde bir ifade ile zikredilmiştir (İbn Adî, IV, 1590). Daha sonra sâkıt ve "sâkıtu'l-hadîs" ifadeleriyle yaygınlaşan terimi, IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren râvilerin cerh sıralamasında birinci mertebede bulunan kezzâb, deccâl ve yedau'l-hadîs gibi en şiddetli cerhe delâlet eden sözlerden biri anlamında kullanıldığı görülmektedir. Müteahhirîn döneminde cerh ve ta'dîl lafızlarını daha ayrıntılı biçimde yeniden tasnif eden Zehebî ve Sehâvî'ye göre sâkıt ve sâkıtu'l-hadîs cerhin üçüncü, Zeynüddin el-Irâkī'ye göre ikinci, İbn Hacer el-Askalânî'nin Taḳrîbü't-Tehẕîb'deki sıralamasına göre onuncu mertebede bulunan lafızlar arasında yer alır (Leknevî, s. 141, 152, 176). Bu lafızlarla cerhedilen râvi sikalık vasfını kaybetmiş sayılır ve hadisi yazılmadığı gibi başka yollardan rivayet edilip edilmediği bile araştırılmaz. Terim, zaman zaman uydurma ve çok zayıf olan hadisin değersiz olduğuna işaret etmek üzere de kullanılmaktadır.

Bir hadisin senedinde atlanan râvi veya metninde bir sebepten dolayı düşen yahut atlanan bir kısım olursa buna da sâkıt denir. Senedinde sâkıt râvi bulunan hadis atlanan râvilerin sayısına ve şekline göre farklı isimler alır. Senedden düşen râvi veya râviler tâbiîn ile Hz. Peygamber arasında ise hadis mürsel, sahâbî râviden sonra bir râvi veya peşpeşe olmayarak birkaç râvi düşmüşse münkatı', peşpeşe iki veya daha fazla râvi düşmüşse mu'dal, senedin müellif tarafındaki kısmından bir veya birkaç râvi düşmüşse muallak, bir râvisi atlandığı halde atlanmadığını zannettirecek şekilde rivayet edilmişse müdelles olarak adlandırılır. Hadisin metninde bulunduğu halde yazarken sehven atlanan kelime veya cümle için de sâkıt yahut "sakt" terimleri kullanılmaktadır. Bu tür atlama veya düşmeler, satır aralarında atlandığı yerin hemen önüne ilâve edileceği yeri gösteren bir işaret konarak sayfa kenarına yazılır (bk. LAHAK).

BİBLİYOGRAFYA:

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 37; İbn Adî, el-Kâmil, IV, 1590; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, I, 279; a.mlf., el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī-İbrâhim Hamdî el-Medenî), Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 22, 23, 104, 370, 390; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/ 1970, s.162-163; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 126, 193-195; Irâkī, Fetḥu'l-muġîs̱, s. 176; İbn Hacer el-Askalânî, Taḳrîbü't-Tehẕîb (nşr. Muhammed Avvâme), Halep 1411/1991, s. 74; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/ 1989, II, 79-81; Ali el-Kārî, Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, İstanbul 1327, s. 234, 236; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 141, 152, 176; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 224, 225; II, 166-167, 219-220.

Abdullah Aydınlı

31. LEYSE Bİ-ŞEY’ (ليس بشيء)

Genellikle metrûk râviler hakkında kullanılan cerh terimi.

“Hiçbir şey değil, hiçbir değeri yok” anlamına gelen terim “lâ şey’, mâ ezunnühû bişey’, lâ yüsâvî şey’, lâ yüsâvî hadî-sühû bişey’” şekillerinde de kullanılmaktadır. II. (VIII.) yüzyıldan itibaren yalancı, hadis uyduran, güvenilir râvilere çokça muhalefet eden, çok yanılan râviler hakkında cerh lafzı olarak kullanılan leyse bişey’ sözü ile râvinin adl niteliği taşımadığı veya zabtının son derece yetersiz olduğu anlatılmaktadır. Yahyâ b. Maîn bu terimi, Umeyr b. İshak el-Kureşî’nin hadis rivayetiyle tanınmadığını ifade etmek üzere “meçhul” anlamında kullanmış, onun bu ifadeyle râvinin rivayetlerinin az olduğunu anlatmak istediği de söylenmiştir. Ancak Yahyâ b. Maîn’in bir râvinin rivayetinin az olduğunu belirtmek üzere “kalîlü’l-hadîs” tabirini kullanması (Maʿrifetü’r-ricâl, I, 91), İbn Ebû Hâtim’in de leyse bişey’ lafzı ile İbn Maîn’in râvinin güvenilir olmadığını kastettiğini açıklaması (el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 321) söz konusu lafzın bu mânada kullanılmadığını göstermektedir. Leyse bişey’, II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda, senedinde hadis rivayetine ehil olmayan bir veya daha fazla metrûk râvinin bulunduğunu ifade etmek üzere “senedi son derece zayıf, metrûk” anlamında hadis metni hakkında da kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA:

Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 263-264, 456; IV, 250; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 115; a.mlf., Maʿrifetü’r-ricâl (nşr. M. Kâmil el-Kassâr), Dımaşk 1405/1985, I, 91; a.mlf., Min Kelâmi Ebî Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Maʿîn fi’r-ricâl (nşr. Ahmed M. Nûr Seyf), Beyrut, ts., s. 117; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 321; İbn Hacer, Hedyü’s-sârî, Beyrut 1410/1989, s. 590; Ahmet Yücel, Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar, İstanbul 1998, s. 106-115.

Ahmet Yücel

32. CEZM الجزم

Bir hadis terimi.

Sözlükte “kesmek, kesin bir şekilde yemin etmek ve bir işi hiçbir ilişiği kalmamak üzere bitirmek” anlamlarına gelir. Hadis ilminde ise senedi tam olarak zikredilmek istenmeyen bir hadisin sağlam bir isnadı bulunduğunu belirten edâ* lafızlarından biriyle rivayet edilmesidir. Hadis kitaplarında, özellikle Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin tercemelerinde mâlum fi‘l-i mâzî kalıbıyla kullanılan cezm sigaları şunlardır: “فعل، أمر، زاد، قال، ذكر، روى”. Bir hadisin aradaki râviler atlanarak ilk kaynağına nisbet edilmesi, diğer bir ifadeyle hadisin muallak* olarak rivayet edilmesi halinde o hadisin güvenilir olmadığı kanaati uyanır. Bunu ortadan kaldırmak ve sözün nisbet edildiği şahsa ait olduğunda hiçbir şüphe bulunmadığını göstermek üzere cezm sigası kullanılır. Bunun karşıtı temrîz* sigasıdır. Meçhul fi‘l-i muzârî kalıbıyla kullanılan temrîz sigalarına, bir sözün nisbet edildiği şahsa aidiyeti kesinlikle bilinmediği zaman başvurulur.

Sahih hadisleri toplamayı çalışmalarına esas almış olan Buhârî ve Müslim gibi müelliflerin kitaplarında görülen cezm sigaları, bu müelliflere göre, o hadisin sağlam bir senedinin bulunduğu anlamına gelir. Bu senedleri aynen almayıp hadisi aslında bir rivayet kusuru olan ta‘lik* suretiyle rivayet etmeleri, hadisi kısaca zikretme ve tekrardan kaçınma arzusu gibi sebeplere dayanmaktadır. Cezm sigası zayıf bir hadisin rivayetinde kesinlikle kullanılmaz. Bir hadisi cezm sigasıyla rivayet eden muhaddis, onun sağlam bir senedle muteber kitaplardan birinde yer almış olduğunu katiyetle belirtmiş olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-hadîs, s. 24-25; Zeynüddin el-Irâkī, et-Takyîd ve’l-Îzâh, Kahire 1985, s. 32-36, 90-92; Aynî, ʿUmdetü’l-kārî, Kahire 1392/1972, I, 11; Tecrid Tercemesi, I, 157-159; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, s. 60-64, 136-138; Ali el-Kārî, Mustalahâtü ehli’l-eser, İstanbul 1327, s. 108-109; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿisü’l-hasîs, Kahire 1377/1958, s. 34, 91.

İsmail L. Çakan

33. TEMRÎZ (التمريض)

Hadis metninde bir kelimenin yanlışlığına veya bir rivayetin zayıflığına işaret etmek için kullanılan terim.

Sözlükte “hastalanmak” anlamındaki maraz kökünden türeyen temrîz “birine hastalık nisbet etmek, onu zayıf saymak” demektir. Kelime hadis terimi olarak iki mânaya işaret etmek üzere kullanılır. İlk kullanım şekli hocadan alındığı gibi nakledilmekle birlikte söz konusu rivayette lafız veya anlam bakımından yanlış yahut eksik olduğu düşünülen kelime veya cümlenin üzerine başı sâd harfine benzeyen, ancak kuyruğu kapatılmayıp düz bir çizgi şeklinde uzatılan bir işaret konulmasıdır. Râvinin kelimedeki yanlışlığın farkına vardığını, ancak hocasından bu şekilde duyduğu için rivayeti olduğu gibi muhafaza ettiğini gösteren bu işarete “temrîz alâmeti” veya “dabbe” denir (bk. DABBE). Temrîzin ikinci kullanım şekli ise râvinin veya haberin zayıf olduğunu söylemektir ki buna taz‘îf adı da verilir. Temrîz için bazan maraz kökünün tef‘îl kalıbının mâzi ve muzârisi kullanılmıştır (Ahmed b. Hanbel, II, 156; İbn Hibbân, eṣ-Ṣiḳāt, VI, 131-132). Ancak özellikle bir haberin zayıflığına vurgu yapmak istendiğinde temrîz ifadelerinden herhangi biri kullanılabilir. Temrîz sîgaları diye adlandırılan bu ifadeler, hadisin hocadan muteber bir yolla alındığını kesin biçimde göstermeyen “beleganî” (bana ulaşan habere göre), “an” (falandan naklen), “verade anhü” (ondan haber geldi), “câe anhü” (ondan haber geldi), “ravâ ba‘duhüm” (biri/bazıları rivayet etti), “nakale ba‘duhüm” (biri/bazıları nakletti) gibi kelime veya tabirlerle “ruviye/yurvâ” (rivayet edildi/edilir), “hukiye” (anlatıldı), “yuhkâ”, “zükira” (bahsedildi), “yüzkeru”, “kīle” (denildi), “yukālü” gibi edilgen fiil kalıplarıdır. Zayıf hadisler temrîz sîgasıyla rivayet edildiğinden isnadsız nakledilen zayıf hadislerle sıhhati hakkında kesin kanaat bulunmayan rivayetlerde “kāle Resûlullah” gibi haberi kaynağına nisbet eden kesin lafızlar kullanılmaması gerekir. Temrîz sîgası haberin zayıflığına işaret sayılmakla birlikte bunlarla nakledilen her rivayetin zayıf olduğunu düşünmek doğru değildir. Çünkü temrîz sîgaları zaman zaman istisnaî şekilde sahih hadislerin rivayetinde de kullanılabilir (Emîr

es-San‘ânî, I, 139-140). Bir haber mutlak şekilde zayıf sayılmadığı halde hadiste ihtisar yapılması veya mâna ile rivayet edilmesi gibi bir sebepten dolayı temrîz sîgasıyla nakledilmiş de olabilir.

Temrîz sîgalarıyla nakledilen ve hadis usulünde en çok tartışma konusu yapılan rivayetler Ṣaḥîḥayn’da ve özellikle Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde yer alan örneklerdir. Buhârî eserinde muallak olarak, mâna ile veya ihtisar ederek rivayet ettiği hadislerde bu tür sîgaları sıkça kullanmıştır. Onun bab başlıklarında muallak olarak ve temrîz sîgasıyla zikrettiği rivayetlerin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’teki hadisler kadar güvenilir sayılmadığı açıksa da, bu son derece muteber olan eserin niteliğinden dolayı bunların itibara alınmayacak derecede zayıf rivayetler olduğu da söylenemez. Bu rivayetlerin bazısı el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’in başka yerlerinde muttasıl olarak veya lafzen rivayet edilmekte, bazısı başka bir müellifin sıhhat şartlarına uymakta, bazısı da diğer bir sahih rivayet üzerine ilâve bilgi içermektedir. Bir kısmı tek başına zayıf sayılmakla birlikte diğer rivayetlerin desteği sayesinde “hasen li-gayrihî” derecesine çıkmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî’ye göre Buhârî’nin temrîz sîgasıyla naklettiği halde ihticâc ve istişhâd için kullandığı rivayetler ya sahih veya hasen yahut zayıflığı telâfi edilmiş hadislerdir; onun reddetmek ve karşı çıkmak amacıyla zikrettiği rivayetler ise zayıftır (en-Nüket, I, 342). Diğer taraftan Buhârî, bir konuda sahih olan ve olmayan iki rivayeti cemettiğinde ihtiyaten bunları temrîz sîgasıyla rivayet etmiştir (Zeynüddin el-Irâkī, s. 25). Temrîz sîgası bazan rivayetin sıhhat veya zaafına işaret maksadı güdülmeksizin sadece haberin kaynağını belirtmek için de kullanılabilir (meselâ bk. Tirmizî, “Ṣavm”, 81; “Ḥac”, 77; “Siyer”, 15).

BİBLİYOGRAFYA:

Ahmed b. Hanbel, el-İlel (Koçyiğit), II, 156; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, VI, 131-132; a.mlf., el-Mecrûḥîn, I, 103, 374; II, 54, 57; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîṡ, s. 25, 103-104; Zeynüddin el-Irâkī, et-Taḳyîd ve’l-îżâḥ (nşr. M. Abdullah Şâhin), Beyrut 1417/1996, s. 25, 30-36, 169-170; İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî‘ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, I, 325-326, 330, 333 vd., 342, 343, 359; II, 565; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġîṡ, Beyrut 1403/1983, I, 50-58; II, 199-202; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, s. 60-63, 298-302; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü’l-Erkam), s. 391, 392, 398; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü’s-selefiyye), I, 134-143, 294; II, 108-109, 367; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 159, 233, 481.

Erdinç Ahatlı

34. ZEKERE (ذكر)

Hadis edâ sîgalarından biri.

Sözlükte “ezberlemek, unuttuktan sonra hatırlamak, anmak” mânasındaki zekere kelimesi terim olarak râvinin bir hadisi hocasından semâ, kıraat ve vicâde gibi tahammül yollarından biriyle aldığını ifade eder; “zekere, zekere fülânün, zekere lî fülânün, zekere lenâ fülânün, zekere lenâ fülânün bi-kırâetî, zekere lenâ fülânün kırâeten aleyhi ve ene esmau, yüzkeru” (anlatıldığına göre) şeklinde çeşitli kullanımları vardır. Zekere terimi ilk dönemlerden itibaren kaynaklarda yer almakla birlikte ifade ettiği mâna asırlara ve kişilere göre değişiklik göstermiş, II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda semâ yoluyla değil vicâde yoluyla elde edilen hadislerin rivayetinde kullanılmıştır. Nitekim II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında İbn İshak, III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında Ebü’l-Eşheb Ca‘fer b. Hayyân el-Utâridî, vicâde yoluyla elde ettikleri bir metnin musannif veya râvinin el yazısıyla olup olmadığı konusunda kesin bir kanaate varamadıkları zaman metni rivayet ederken bu sîgayı kullanmışlardır (Fesevî, II, 633; İbn Receb, I, 376). Bunun yanında II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısında Ebû Muâviye Muhammed b. Hâzim et-Temîmî’nin söz konusu sîgaya kıraat yoluyla aldığı hadislerin rivayetinde yer verdiği belirtilmektedir (Zehebî, IX, 76). İshak b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel’in hocalarından Ebû Kurre Mûsâ b. Târık ez-Zebîdî aynı sîgayı semâ yoluyla aldığı hadislere delâlet etmek üzere zikretmiştir (İbn Hacer el-Askalânî, X, 312). Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib, İbn Ebû Hâtim’in zekere sîgasını semâ, icâzet vb. metotlarla elde edip kimden işittiğini unuttuğu veya işitip unuttuktan sonra kitabında o şeyhe ait olarak bulduğu rivayetler için kullandığını söyler (Yücel, s. 94).

Müteahhirîn dönemi hadis âlimlerinden Hatîb el-Bağdâdî ve Kādî İyâz, hadis tahammülünde semâa delâlet eden lafızları sıralarken bunlar arasında zekere sîgasına son sırada yer vermişler, böylece söz konusu sîganın yaygın olarak semâ anlamında kullanılmadığına işaret etmişlerdir. Süyûtî de zekerenin hadis müzâkere meclisinde duyulan rivayete delâlet ettiğini söyler (Tedrîbü’r-râvî, II, 11). Ahmed Naîm ise zekere sîgasının şeyhin talebeye okuması suretiyle gerçekleşen semâdan ziyade müzâkere meclisinde yapılan okumalar sırasında işitilen rivayetlerin naklinde kullanılan tabirlerden olduğunu belirterek Süyûtî’nin görüşüne katılmıştır (Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 404). Zekere sîgalarından “zekere lenâ fülânün bi-kırâetî, zekere lenâ fülânün kırâeten aleyhi” ve “ene esmau” tabirleri arz metoduyla alınan hadislerin rivayetinde görülmektedir. Ancak arzın oluş şekline göre aralarında fark vardır. İlk edâ lafzını kullanan râvi hadislerini şeyhe kendisi okumuş, ikinci edâ sîgasını kullanan ise hadis meclisinde başkası tarafından şeyhe okunan hadisleri dinlemiş ve rivayet etmiştir. “Yüzkeru” tabiri “yürvâ” (rivayet olunur ki) mânasına olup rivayeti meçhul bir râviye bağlamak suretiyle hadis naklederken yer verilen bir temrîz sîgasıdır. İbnü’s-Salâh’a göre zayıf bir hadisi isnadsız rivayet etmek isteyen bir râvi “ravâ, hakâ, zekere gibi kesinlik ifade eden bir sîga değil “ruviye, yühkâ” (anlatılır ki) ve “yüzkeru” gibi rivayetin yeterince güvenilir olmadığını gösteren bir temrîz sîgası kullanmalıdır. Muhaddislerin sahihliği veya zayıflığı bilinmeyen hadislerin rivayetinde de aynı şekilde hareket etmeleri gerekir (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 25, 94).

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü’l-ʿArab, “ẕkr” md.; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Medine 1410/1990, II, 633; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 295, 325; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 69; İbnü’s-

Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 25, 94; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 76; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1398/1978, I, 376; İbn Hacer el-Askalânî, Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, X, 312; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 11, 62; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 400-401, 404-405; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 425, 429-430; Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 93-94.

Mehmet Efendioğlu

35. İNBÂ (الإنباء)

Hadisin icâzet yoluyla rivayet edildiğini göstermek için kullanılan terim.

Sözlükte "haber vermek" anlamındaki nebe' kökünden türeyen kelime, terim olarak genellikle râvinin hadisi hocasından icâzet yoluyla aldığını ifade eder. Hocadan hadisi tek başına alan kimse onu rivayet ederken (edâ) müfred sîgasıyla "enbeenî", başkalarıyla birlikte alan kimse de çoğul şekliyle "enbeenâ" diye edâ eder. "Nebbeenâ" da "enbeenâ" gibidir.

Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın verdiği bilgiye göre İbn Cüreyc, sözü edilen sîgayı kıraat yoluyla aldığı hadislerin rivayetinde kullanmış olup edâ sîgalarının seçiminde titiz davranmayan bazı muhaddislere göre bu sîga ile semâ ve kıraat metotlarını ifade etmek mümkündür. Hatta Kādî İyâz, bu hususta âlimler arasında ittifak bulunduğu yolundaki rivayetlerin doğru olmadığını söyler. Nitekim İbnü's-Salâh, râvinin edâ esnasında dilediği sîgayı kullanamayacağı ve hadisi hocasından aldığı metodu gösteren sîga ile rivayet etmesinin uygun olacağı görüşündedir. İlk dönemlerde de yaygın olmamakla birlikte Şu'be b. Haccâc ve Şuayb b. Ebû Hamza gibi âlimlere göre söz konusu sîga icâzet yoluyla alınan hadislerin edâsını ifade etmiş, bu görüş zamanla yaygınlaşarak genellikle icâzet yoluyla alınan hadisler için kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA:

Kāmus Tercümesi, IV, 1190; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 415, 416, 432; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 69, 71, 128; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 171-173; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 330; VII, 190; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1379/1959, s. 239, 275; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 76; 311-312.

Mücteba Uğur

36. İHBÂR (الإخبار)

Genellikle hadisin kıraat yoluyla rivayet edildiğini gösteren terim.

Sözlükte "bilmek, bilgi" anlamındaki haber kökünden masdar olan ve "bildirmek, haber vermek" anlamına gelen ihbâr kelimesi, terim olarak genellikle râvinin hadisi hocasından kıraat

yoluyla aldığını belirtir. Hadisi hocadan tek başına rivayet eden kimse, onu başkasına rivayet ederken (edâ) tekil sigasıyla “ahberenî”, başkalarıyla birlikte rivayet eden de çoğul şekliyle “ahberenâ” diye edâ eder. “Habberenî” ve “habberenâ” ise Evzâî’ye göre râvinin hadisi hocasından icâzet yoluyla aldığını belirtmek üzere kullanılmalıdır. Ancak başlangıçta hadisin hocadan alındığı usulü göstermek için kullanılan edâ sigalarının belirli usullere tahsis edilmesi hususunda bir ittifak bulunmadığından “ahberenî” veya “ahberenâ” şeklinde kullanılan sigaya da semâ, kıraat, icâzet ve münâvele metotlarının her birine delâlet etmek üzere yer verilmiştir. Nitekim sigayı Abdullah b. Mübârek, Hüşeym b. Beşîr, Yezîd b. Hârûn, Abdürrezzâk b. Hemmâm, İshak b. Râhûye gibi âlimler semâ; İbn Cüreyc, Evzâî, Abdullah b. Vehb, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Şâfiî ve Nesâî kıraat; İmam Mâlik, Îsâ b. Miskîn icâzet; Abdullah b. Vehb, Eşheb b. Abdülazîz münâvele metodu için kullanmışlardır. Hasan-ı Basrî, Zührî, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân gibi âlimler ise “ahberenâ” ile “haddesenâ” sigalarının semâ ve kıraat metotlarına delâlet etmeleri açısından aynı anlama geldiklerini söylemişlerdir. Bu konuda Ebû Ca‘fer et-Tahâvî, İbn Abdülber en-Nemerî tarafından Câmiʿu beyâni’l-ʿilm’de ihtisar edilen (Abdülmecîd Mahmûd, s. 189-194) et-Tesviye beyne ḥaddeṯenâ ve aḫberenâ adlı bir eser yazmış, İbn Hibbân da el-Faṣl beyne ḥaddeṯenâ ve aḫberenâ adıyla bir çalışma yapmıştır (Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 58; II, 45).

İbn Cüreyc, Evzâî, Abdullah b. Vehb gibi âlimlerin ihbâr sigasını kıraat metoduna tahsis etmeleri, II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren bu siganın kıraat metoduna delâlet etmek üzere kullanılmaya başlandığını ve zamanla, “Bize haber verdi” mânasında bir söz olmaktan çıkıp, “Ben şeyhe okudum, arzettim” anlamına geldiğini göstermektedir. Hâkim en-Nîsâbûrî’nin (ö. 405/1014) kendi döneminde bu hususta bir ittifakın bulunduğunu söylemesinden bu kullanımın yaygınlaştığı anlaşılıyorsa da tam bir ittifaktan söz etmek mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA:

Buhârî, “ʿİlim”, 4; Yahyâ b. Maîn, Maʿrifetü’r-ricâl (nşr. M. Kâmil el-Kassâr), Dımaşk 1405/1985, II, 149; Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṡü’l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 425, 431, 432, 433, 519-520, 522; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîṡ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine-Beyrut 1397/1977, s. 260; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, Haydarâbâd 1357, s. 284, 288, 293-294, 296-298, 322, 330, 332, 333, 334; İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni’l-ʿilm, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 175-180; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 90, 91, 122-123, 124, 127-128, 130; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîṡ, s. 135-136, 138-139, 142; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 330; VIII, 404-405; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 58; II, 45; Abdülmecîd Mahmûd, Ebû Caʿfer eṭ-Ṭaḥâvî, Kahire 1975, s. 189-194, 279-280; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk Üç Asır), İstanbul 1996, s. 84-86, 88, 96-97.

Ahmet Yücel

37. TAHDÎS (التحديث)

Genellikle hadisin semâ yoluyla rivayet edildiğini belirten terim.

Sözlükte “bildirmek, haber vermek, anlatmak, nakletmek” anlamındaki tahdîs kelimesi terim olarak muteber bir yolla hadis nakletmeyi, özellikle de hocanın bizzat kendisinden semâ yoluyla alınan hadisi rivayet etmeyi ifade eder. Terimin genel anlamı râvinin “haddesenâ, ahberenâ, habberenâ, enbeenâ, nebbeenâ, ahberenî, semi‘tü fülânen yekūlü, kāle lenâ fülânün, zekera lenâ fülânün” gibi edâ lafızlarından birini kullanarak hadis rivayet etmesidir (Sehâvî, II, 154). “Haddesenî ve haddesenâ” lafızlarına Hz. Peygamber’in bir bilgi vermesi veya bir olay anlatması anlamında sahâbeden itibaren sıkça rastlanmaktadır (Buhârî, “Menâḳıb”, 25, “Riḳāḳ”, 35; “Fiten”, 13; Müslim, “Îmân”, 230). Bu iki terime II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda kıraat, icâzet, münâvele, arz, kitâbet, vicâde ve i‘lâm yoluyla alınmış hadisleri naklederken yer verildiği görülmektedir. Özellikle Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Şihâb ez-Zührî, Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî ve İmam Mâlik gibi âlimler söz konusu iki lafzın kıraat yoluyla alınan hadislerin rivayetinde kullanılmasında bir sakınca görmemiştir. Daha sonraki dönemde kıraat yoluyla alınan hadislerin bu iki lafızla rivayet edilmesi üzerinde ihtilâf edilmişse de semâ yoluyla alınan hadisler konusundaki kullanımında ittifak hâsıl olmuştur. Bu sebeple haddesenâ ve haddesenî lafızları III. (IX.) yüzyıldan itibaren sadece semâ yoluyla alınan hadisler hakkında kullanılmaya başlanmıştır.

Haddesenâ lafzı, hadisin hocadan nasıl öğrenildiğini gösteren bazı kayıtlarla birlikte de zikredilmektedir. Meselâ kıraat metoduyla alınan hadiste “haddesenâ kırâeten aleyh”, icâzet yoluyla alınan hadiste “haddesenâ icâzeten”, hoca ile yazışarak alınan hadiste “haddesenâ bi’l-mükâtebe”, hadisin hoca tarafından talebeye elden verilmesinde “haddesenâ münâveleten” gibi ifadeler kullanılmaktadır. Özellikle I. (VII.) yüzyılın sonlarından itibaren râvinin hocasından tek başına dinlediği hadislerde “haddesenî”, bir grupla birlikte dinlediği hadislerde “haddesenâ” lafzına yer verdiği görülmektedir (İbn Receb el-Hanbelî, I, 259). Ancak Abdullah b. Mübârek ve Ahmed b. Sâlih başta olmak üzere bazı muhaddisler, hadisin hocadan grup halinde dinlenmesi durumunda da her bir râvinin onu “haddesenî” şeklinde rivayet etmesi gerektiğini söylemişlerdir (Hatîb el-Bağdâdî, s. 425-426). Râvi, hadisi dinlediği sırada tek başına mı yoksa başkalarıyla birlikte mi olduğu konusunda tereddüt ederse “haddesenî” lafzını kullanır. Zira burada kesin olan şey hadisi bizzat kendisinin işitmesidir.

Hatîb el-Bağdâdî’ye göre semâ yoluyla alınan hadislerde kuvvet bakımından “haddesenî fülânün” ifadesi, “semi‘tü fülânen” lafzından sonra gelir. Çünkü bazan râvi, hocadan bizzat işitmeyip icâzetle veya mükâtebe yoluyla aldığı hadislerde tedlîs yaparak “haddesenî” lafzını kullanabilir. Böyle durumlarda “semi‘tü” lafzını hemen hemen hiç kimse kullanmamıştır. Bununla birlikte İbnü’s-Salâh, “semi‘tü” tabirinin “haddesenî” lafzından üstün tutulmasının tartışmalı olduğunu ve haddesenînin semi‘tüye tercih edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre “semi‘tü” lafzı talebenin söz konusu hadisi hocadan sadece işittiğine delâlet etmekte olup hocanın talebesine onu rivayet edebileceğini gösteren bir ifadesini içermemektedir. “Haddesenî” ise zımnen de olsa bu rivayet iznini ihtiva etmektedir. Semâ yoluyla hadis öğrenmenin genel kabul gören en kuvvetli lafzı hocanın okuduğunu, talebenin de yazdığını anlatan “haddesenâ imlâen” veya “haddesenî imlâen” ifadesidir. Mâna ile rivayeti câiz gören muhaddisler, “haddesenâ” ile çoğunlukla kıraat yoluyla rivayeti gösteren “ahberenâ” lafzının birbirinin yerine kullanılabileceği kanaatindedir. Ancak hadis kitaplarından rivayette bulunurken bu iki lafzın birbirinin yerine kullanılması kabul edilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 421, 422, 425, 427, 428, 432, 433, 435, 439, 517 vd.; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Beyrut 1406/1986, s. 110, 257, 260; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. M. Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 325 vd., 425-426, 438 vd., 470, 475, 490, 491, 498; İbn Abdülber en-Nemerî, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm, Kahire 1402/1982, s. 539-547; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 69, 90-91, 122-128; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 118, 123, 128, 130, 132-136, 138-140; İbn Receb el-Hanbelî, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1398/1978, I, 234, 235, 254-256, 259, 260, 266-267, 272; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġîs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, II, 152 vd.; III, 260; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1988, II, 8-12, 16-18, 20; Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 81-84, 86; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 2006, s. 108, 304.

Erdinç Ahatlı

38. ASIL الأصل

Fıkıh, hadis, tasavvuf, felsefe ve mantık alanlarında çeşitli anlamlarda kullanılan terim.

HADİS. Asıl hadis ilminde "hocanın kitabı; hoca; bir babın dayandığı temel hadis" gibi değişik mânalarda kullanılır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: 1. Hocanın rivayet ettiği hadisleri ihtiva eden kitaba veya hocanın kendi nüshasına asıl denir. Hoca hadis rivayet ederken bu hadisleri ya ezberden veya kitabından okur. Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik kıraat* yoluyla hadis rivayet eden hocanın yanında bulunan kitaptaki hadisleri ezbere bilmesini şart koşarlar. Bu şekildeki hadis öğreniminde hocanın ezbere bilmediği aslını güvenilir bir talebesinin elinde tutması halinde tahammül*ün sıhhati hakkında ihtilâf edilmiştir. Ancak hadisçilerin çoğu bu şekildeki tahammülü sahih saymışlardır. Eğer hoca aslını ezberlemişse bunun hocada bulunmasıyla bir başkasının elinde bulunması arasında fark yoktur. Her talebenin fer' denilen kendi kitabını hocadaki aslıyla karşılaştırması gereklidir. Karşılaştırılmamış bir kitaptan yapılan rivayet, ancak râvinin asıldan hatasız istinsah eden biri olması, güvenilir bir asıldan istinsah etmesi ve karşılaştırma yapmadığını belirtmesi durumunda câiz görülmüştür. 2. Hadis rivayet eden kimse (hoca, şeyh), talebesine nisbetle asıl sayılır. 3. Genel olarak sahih hadisler ihtiva eden ve bu yönüyle şöhret bularak müslümanların itimadını kazanmış olan hadis kitabı. Bu nevi hadis kitapları birden fazla olduğu takdirde bunlara usul de denir: Usûl-i sitte (Kütüb-i Sitte) gibi. 4. Hadisin senedi yani râvilerin zikredildiği kısmı.

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-hadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1972, s. 168, 170-171; Tîbî, el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs̱ (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Bağdad 1391/1971, s. 149; Sehâvî, Fethu'l-mugıs, Kahire 1388/1968, I, 318; II, 35, 165, 171, 209; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, I, 127; II, 12, 19, 77; Ali el-Karî, Mustalahâtü ehli'l-eser, İstanbul 1327, s. 264; Tecrid Tercemesi, I, 384.

39. AŞERE-i MÜBEŞŞERE العشرة المبشّرة

Hz. Peygamber tarafından cennete girecekleri daha hayatta iken kendilerine müjdelenen on sahâbî.

Kaynaklarda "el-aşeretü'l-mübeşşere", "el-mübeşşerûn bi'l-cenne", "el-aşeretü'l-meşhûdü lehüm bi'l-cenne" gibi ifadelerle anılan bu on sahâbî Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebû Vakkās, Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Saîd b. Zeyd'dir. Ashaptan Saîd b. Zeyd'in bir rivayetinde bu on kişiden Ebû Ubeyde b. Cerrâh yerine Abdullah b. Mes'ûd zikredilmiştir (İbn Abdülber, II, 318). Abîde es-Selmânî'den gelen benzer bir rivayeti de Zehebî kaydetmektedir (Maʿrifetü'l-kurrâʾ, I, 34). Ancak Zehebî'nin bu eserinin 1969'da Kahire'de yapılan baskısında yer alan bu rivayetin, gerek 1404'te yapılan Beyrut baskısında gerekse incelenen Paris, Berlin ve İstanbul kütüphanelerindeki yazma nüshalarında eksik olarak yer aldığı, İbn Mes'ûd'un cennetle müjdelendiği belirtildikten sonra Ebû Ubeyde yerine aşere-i mübeşşere içinde onun bulunduğundan söz edilmediği görülmüştür. Rivayetteki bu değişikliğin, eserin Kahire baskısında esas alınan ve inceleme imkânı bulunamayan Kahire (Dârü'l-kütübi'l-kavmiyye Ktp.) nüshasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Hadislerde cennetlik oldukları topluca haber verilen bu sahâbîlerden başka Hz. Hatice, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Selâm gibi münferit olarak cennetle müjdelenenler de vardır.

Aşere-i mübeşşerenin bazı ortak vasıfları şunlardır: 1. Tamamı ilk müslümanlardan olan bu on sahâbî Hz. Peygamber'e ve İslâm'a büyük yardımlarda bulunmuşlardır. 2. Kureyş kabilesine mensup olup nesepleri Hz. Peygamber'in nesebiyle birleşmektedir. Bu sebeple, "aşere-i mübeşşere" ifadesini "Kureyş'ten cennetle müjdelenmiş on kişi" olarak anlamak daha doğru olacaktır. Nitekim konuya ait rivayetlerde de "aşeretün min Kureyşin fi'l-cenne" kayıtlarına rastlanmaktadır. 3. Bedir Savaşı'na ve Bey'atürrıdvân'a katılmışlardır. Bey'atürrıdvân'da bulunamayan Hz. Osman adına bizzat Hz. Peygamber iki elini birbirine kavuşturarak biat etmiş, onu da biata katılanlardan saymıştır. 4. Allah'ı ve Resulü'nü sevdikleri bizzat Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır. 5. Allah yolunda yakınlarına karşı savaşmaktan çekinmemişlerdir. Nitekim Mücâdile sûresinin, "Allah'a ve âhiret gününe inanan bir toplumun babaları, oğulları, kardeşleri, akrabaları bile olsa, Allah'a ve Peygamber'e karşı gelenlere sevgi beslediklerini göremezsin" meâlindeki 22. âyetinin aşere-i mübeşşereye dahil ashap hakkında nâzil olduğuna dair bazı rivayet ve yorumlar bulunmaktadır.

Aşere-i mübeşşerenin İslâmiyet'teki seçkin yerini dikkate alan İslâm bilginleri, ilmî tasnif ve değerlendirmelerde ilk sırayı hemen daima bunlara ayırmışlardır. Ahmed b. Hanbel el-Müsned'ine aşere-i mübeşşerenin rivayet ettiği hadislerle başlamıştır. Taberânî'nin el-Muʿcemü'l-kebîr ve Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Hilyetü'l-evliyâʾ adlı eserlerinde de aynı sıralama görülmektedir. Aşere-i mübeşşerenin hepsiyle görüşüp onlardan hadis rivayet edenler tâbiîlerin birinci tabakası olarak kabul edilmiştir. Aşere-i mübeşşere, İslâmî literatürde sahâbîlere ait eserlerin dışında müstakil eserlere de konu teşkil etmiştir. Muhibbüddin et-Taberî'nin, İstanbul kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunan ve ayrıca basılmış da olan

(I-II, Kahire 1327; I-IV, Beyrut 1405/1984) er-Riyâzü'n-nazıre fî menâkıbi'l-ʿaşere'si, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Fezâʾilü'l-ʿaşere'si, Burhâneddin İbrâhim b. Abdurrahman el-Fezârî'nin Fezâʾilü'l-ʿaşereti'l-mübeşşere'si ve Zeynüddin Ömer b. Ahmed eş-Şemmâ'nın ed-Dürerü'l-mültekāt'ı aşere-i mübeşşereye dair yazılmış müstakil eserlerdir.

BİBLİYOGRAFYA:

Müsned, I, 187-188; IV, 355, 356, 381; Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 19, "Edeb", 55, "Megāzî", 9; Müslim, "Fezâʾil'ü's-sahâbe", 71; Tirmizî, "Menâkıb", 26, 37; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 318; İbnü'l-Cevzî, Telkıhu fühûmi ehli'l-eser (nşr. Ali Hasan), Kahire 1975, s. 104; Kurtubî, Tefsîr, XVII, 307-309; Muhibbüddin et-Taberî, er-Riyâzü'n-nazıre fî menâkıbi'l-ʿaşere, Beyrut 1405/1984, I, 17-70; Zehebî, Maʿrifetü'l-kurrâʾ (Câdelhak), I, 34; a.e. (Beşşâr), I, 34; a.e., Berlin Ktp., nr. 9943, vr. 7a; nr. 3140, vr. 2b; a.e., Paris Ktp., nr. 2084, vr. 3b; a.e., Millet Ktp., nr. 2500, vr. 3b; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, II, 355; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 45; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 54; Şehât Seyyid Zağlûl, ʿAbdullah b. Mesʿûd: eşşahsiyye ve's-sîre, Kahire 1406/1986, s. 102-103; A. J. Wensinck, "al-ʿAshara al-Mubashshara", EI² (İng.), I, 693.

Abdullah Aydınlı-İsmail L. Çakan

40. BEDEL البدل

Bir hadis terimi.

Bir haberin kaynağına en kısa yoldan varmak, bir başka deyişle haberin meydana geldiği zaman ile kayda geçtiği zaman arasındaki vasıtaları en aza indirmek, muhaddislerin fazlaca önem verdikleri bir konu olmuştur. Haberin muhtevasındaki hata ihtimalini ortadan kaldırmayı hedef alan âlî isnadın beş türünden biri olan nisbî ulüvvün muvafakat, müsâvat, musâfaha ve bedel adlı dört çeşidi vardır. Genel olarak Kütüb-i Sitte'nin veya diğer önemli hadis kitaplarından birinin müellifine en kısa isnadla yaklaşma şekillerini ifade eden nisbî ulüvvün bir kolu olan bedel (ibdâl), söz konusu müelliflerden birinin şeyhinin şeyhine, zincirinde daha az râvi bulunan bir başka senedle varmak demektir. Meselâ İmam Müslim'in Yahyâ-Mâlik-Nâfiʿ-İbn Ömer senediyle rivayet ettiği bir hadisi, bir başka muhaddisin değişik ve daha kısa bir senedle Müslim'in şeyhinin şeyhi olan Mâlik'ten rivayet etmesi halinde bu sened Müslim'in senedinden daha âlî olur. Bu ikinci senedde Mâlik'ten rivayet eden zat, Müslim'in şeyhi olan Yahyâ'dan bedel kabul edilir.

Bu konuda Ebü'r-Rebîʿ el-Kelâʿî'nin dört cüzden ibaret olduğu söylenen el-Ebdâl'i, İbn Teymiyye'nin el-Ebdâl ve'l-ʿavâlî'si, İbn Hacer el-Askalânî'nin el-Ebdâl ve'l-avâlî min Ebî Dâvûd et-Tayâlisî, Ebdâlü ʿAbd b. Humeyd ve muvâfakātühû, el-Ebdâlü'l-ʿavâlî ve'l-muvâfakāti'l-hisân min Müsnedi'd-Dârimî ʿAbdillâh b. Abdirrahmân, el-Ebdâlü's-safiyyât mine's-sekafiyyât ve el-Ebdâlü'l-ʿaliyyât mine'l-hileʿiyyât'ı bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-hadîs, s. 258-259; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 137; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 195; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, II, 165-166; a.mlf., Nazmü'l-ʿikyân fî aʿyâni'l-aʿyân (nşr. Philip K. Hitti), New York 1927 → Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 50; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-Fehâris, I, 337; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, İbn Hacer el-Askalânî, Bağdad 1978, I, 428; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿisü'l-hasîs, Kahire 1377/1958, s. 163; Tecrid Tercemesi, I, 195; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 57; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 40.

M. Yaşar Kandemir

41. CEHÂLET الجهالة

Bir râvinin bilinmediğini ifade eden hadis terimi.

Cehâletü'r-râvî şeklinde de kullanılan terim, râvinin kim olduğunun veya cerh ve ta'dîl*ine sebep olabilecek bir halinin bilinmediğini ifade eder. Bu durum ise onun adâlet* vasfını zedeleyebilir. Râvinin tanınmamasının başlıca iki sebebi vardır. Birkaç ismi, künyesi, lakabı, nisbesi bulunan bir râvi bunlardan biri veya ikisiyle şöhret bulmuş olmakla beraber ondan hadis rivayet eden bazı talebeleri onu yaygın olmayan isim ve sıfatlarıyla anmış olabilirler. Meselâ Muhammed b. Sâib el-Kelbî'yi bazıları dedesine nisbet ederek Muhammed b. Bişr veya Hammâd b. Sâib adlarıyla yahut Ebü'n-Nadr, Ebû Saîd, Ebû Hişâm künyelerinden biriyle andıkları için Kelbî bilinmeyen bir kişi durumuna düşmüştür. Râvinin tanınmamasının diğer bir sebebi de az hadis rivayet etmesi veya kendinden sadece bir kişinin rivayette bulunmuş olmasıdır (bk. MÜBHEM; MEÇHUL). Fazla tanınmayan isimler bazan hiç zikredilmez; bunların yerine "ahberenî fülânün", "ahberenî racülün", "ahberenî şeyhün" gibi umumi ve müphem ifadeler kullanılır. Sadece bir râvisi bulunan veya az hadis rivayet eden bir kimseden, adını açıkça söyleyerek iki kişinin rivayette bulunması halinde onun kimliğiyle ilgili cehâlet vasfı ortadan kalkar. Zehebî ile Sehâvî, hakkında "fîhi cehâletün" denilen bir râvinin cerhin en son derecesinde yer aldığını söylemişlerdir.

Râvinin bir hadisi hangi şeyhinden aldığını tayin edemeyerek "ahberenâ fülân ve fülân" diye hocalarının adlarını vermesi de bir nevi cehâlet sayılır. Fakat hocalarının sika* olması halinde bu durum bir mahzur teşkil etmez.

BİBLİYOGRAFYA:

Hatîb, el-Kifâye, Haydarâbâd 1357 → Medine, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), s. 88; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-hadîs, s. 111; Irâkı, Fethu'l-mugıs, II, 21-25; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, s. 210-215; Ali el-Karî, Mustalahâtü ehli'l-eser, İstanbul 1327, s. 122, 149; Tecrid Tercemesi, I, 319-326; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿisü'l-hasîs, Kahire 1377/1958, s. 97, 98, 207; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 65.

İsmail L. Çakan

42. CEVÂMİU’l-KELİM جوامع الكلم

Hz. Peygamber’in veciz sözlerini ve kendisinin veciz konuşma özelliğini ifade eden bir tabir.

“Toplayıp bir araya getiren” anlamındaki câmi‘ ile “söz” anlamındaki kelimenin çoğul şekillerinden meydana gelen bu tamlama daha çok veciz sözleri ifade etmekle beraber hadis ilminde Hz. Peygamber’in az sözle çok mâna ifade etme özelliğini belirtmekte ve az da olsa câmiu’l-kelâm ve câmiu’l-kelim şekillerinde de kullanılmaktadır. Hz. Peygamber, diğer peygamberlerden farklı olarak sadece kendisine verilen özellikleri saydığı bir hadiste “Ben cevâmiu’l-kelim ile gönderildim” (Buhârî, “Cihâd”, 122, “Taʿbîr”, 22, “İʿtisâm”, 1; Müslim, “Mesâcid”, 6); “Bana cevâmiu’l-kelim verildi” (Müslim, “Mesâcid”, 5, 7-8, “Eşribe”, 71) demektedir.

Bazı âlimler sözü edilen hadisin bir rivayetindeki “gönderildim” (بعثت) ifadesini dikkate alarak cevâmiu’l-kelimin Kur’ân-ı Kerîm olduğunu, diğer bazıları da cevâmiu’l-kelimle Kur’an ve hadisin birlikte kastedildiğini söylemişlerse de başta İbn Şihâb ez-Zührî olmak üzere birçok âlim cevâmiu’l-kelimi hadis olarak anlamışlardır. Buna göre Hz. Peygamber kendisine verilen fesahat ve belâgat kabiliyetleri sayesinde mânaların derinliğine kolaylıkla nüfuz edebilmekte, daha önce gelen ilâhî kitaplardaki uzun bahisleri ve kendisine ilham edilen konuları hikmetli sözlerle kısaca ortaya koyabilmektedir. Zira onun sözleri vahyin nuru ile aydınlanan bir gönülden kaynaklanmakta, bu husus sözlerinin zengin muhtevasından da anlaşılmaktadır. Meselâ, “Ameller niyetlere göre değerlenir” hadisini Abdurrahman b. Mehdî, İmam Şâfiî, Ali b. Medînî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Dârekutnî gibi muhaddislerden bazıları İslâmiyet’in üçte birinin, bir kısmı da dörtte birinin özeti niteliğinde kabul etmişlerdir. Abdurrahman b. Mehdî bu hadisin İslâmî konulardan otuzunu, İmam Şâfiî ise yetmişini ilgilendirdiğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim Buhârî bu hadisi el-Câmiʿu’ş-ṣaḥîḥ’in on bir yerinde tekrarlamıştır. Cevâmiu’l-kelim niteliğine sahip pek çok hadisten birkaçı şunlardır: “Sana şüpheli geleni bırak, şüphe vermeyene bak!” (Buhârî, “Büyûʿ”, 3). “Sizden biriniz kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe iyi mümin olamaz” (Buhârî, “Îmân”, 7; Müslim, “Îmân”, 71, 72). “Dünyaya iltifat etme ki Allah seni sevsin; insanların eline bakma ki halk seni sevsin” (İbn Mâce, “Zühd”, 1). “Allah’a inandım de, sonra da dosdoğru ol!” (Müslim, “Îmân”, 62). Abdullah b. Mes‘ûd namaz kılarken tahiyyatta ne okuyacaklarını bilemediklerini, bunun üzerine Hz. Peygamber’in kendilerine cevâmiu’l-kelim olan “et-tahiyyâtü” duasını öğrettiğini söylemektedir (Nesâî, “Tatbîk”, 100).

Hz. Peygamber’e verilen cevâmiu’l-kelimi mutasavvıflar farklı şekilde yorumlamaktadır. Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Allah Teâlâ’nın bütün isimleri Hz. Âdem’e öğretmesinden (bk. el-Bakara 2/31) bahsederken Hz. Âdem’in eşyanın sadece isimlerini bildiğini, Hz. Peygamber’in ise eşyanın mânalarına da vâkıf olduğunu belirtmektedir (el-Fütûhât, II, 171). Ona göre her peygamber bir “kelime”dir ve diğer peygamberlerden farklı bir hakikattir (bk. HAKÎKAT-i MUHAMMEDİYYE). Bu kelimelerin her biri Hz. Peygamber’e verildiğinden onun şahsında bütün kelimeler toplanmış durumdadır. “Bana cevâmiu’l-kelim verildi” sözüyle işaret edilen husus budur. Buna “kelime-i Muhammediyye” ve “hakîkat-i Muhammediyye” de denir. Bu hakikati elde eden her ârif cevâmiu’l-kelime sahip olabilir.

Resûl-i Ekrem'in cevâmiu'l-kelim mahiyetindeki sözlerini muhtelif hacimlerde derleme faaliyetleri IV. (X.) yüzyılda başlamış olmalıdır. Bu türün ilk örneğini el-Müctenâ (Haydarâbâd 1342) adlı eseriyle İbn Düreyd (ö. 321/933) ortaya koymuştur. İbnü's-Sünnî'nin (ö. 364/974-75) el-Îcâz fi'l-hadîs (el-Îcâz ve cevâmiʿu'l-kelim mine's-süneni'l-meʾsûre, bk. Keşfü'z-zunûn, I, 205) adlı eseri de aynı konudadır. Kaffâl eş-Şâşî'nin (ö. 365/976) Cevâmiʿu'l-kelim fi'l-hadîs mine'l-mevâʿiz ve'l-hikem adlı eseri Mısır'da İskenderiyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Sezgin, I, 498). Cevâmiu'l-kelime dair daha sonraki yüzyıllarda yazılan on dört eseri Selâhaddin Müneccid zikretmektedir (Muʿcem mâ üllife ʿan Resûlillâh, s. 275-276).

BİBLİYOGRAFYA:

Müsned, II, 268; VI, 148, 189; Buhârî, "Îmân", 7, "Büyûʿ", 3, "Cihâd", 122, "Taʿbîr", 22, "İʿtisâm", 1; Müslim, "Îmân", 62, 71, 72, "Mesâcid", 5-8, "Eşribe", 71; İbn Mâce, "Zühd", 1; Nesâî, "Tatbîk", 100; Kadî İyâz, eş-Şifâʾ, I, 95107; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, II, 55, 57, 120, 124, 171, 182, 302, 306, 340-341; a.mlf., Fusûṣ (Afîfî), II, 333; İbn Teymiyye, ʿİlmü'l-hadîs (nşr. Mûsâ Muhammed Ali), Beyrut 1405/1985, s. 405-408; İbn Receb, Câmiʿu'l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 2-3, 423-426; Aynî, ʿUmdetü'l-kārî, Kahire 1392/1972, XII, 51; Keşfu'z-zunûn, I, 205; Mustafa Sâdık er-Râfiî, İʿcâzü'l-Kurʾân, Kahire 1381/1961, s. 332-338; Sezgin, GAS, I, 498; el-Muʿcemü's-sûfî, s. 274-275; Müneccid, Muʿcem mâ üllife ʿan Resûlillâh, Beyrut 1402/1982, s. 275-276.

M. Yaşar Kandemir

43. DARB (الضرب)

Bir hadiste yanlış veya fazla yazılan kısımları iptal etme usulü.

Hadislerin metin ve senedlerinde yanlış ya da fazla yazılan harf, kelime veya cümlenin üzerine bir çizgi çekerek o kısmı iptal etmeye darb denir. Mağribli âlimler bu iptal işlemine, "doğruyu yanlıştan ayıran" anlamında şak adını verirler; buna neşak da denilir. İptal edilen kısmın üzerinden çekilen çizginin yazıyı karalayacak ve okunmasına engel olacak biçimde çizilmemesi şarttır. Darb işlemi bazı âlimlere göre çizgi çekmek yerine muhtelif işaretlerin konulması ile yapılır. Bu işlemin, iptal edilecek ibare üzerine kelimelere değmeyecek şekilde iki ucu aşağıya eğik bir çizgi çekmek veya yanlış yazılan kısmın başına ve sonuna hilâli andıran birer şekil çizmek yahut o kısmın başına "lâ", sonuna "ilâ" yazmak ya da ibareyi derece işareti gibi iki küçük sıfır arasına almak suretiyle yapılması gerektiğini söyleyenler de vardır.

Bir ibarenin hak (الحك) ve mahv gibi usullerle de iptal edildiği olmuştur. Hak, bir kitaba yanlış veya fazladan yazılan kısmın bıçak ucuyla kazınarak silinmesidir. Buna keşt (الكشط) adı da verilmiştir. Kazıma işlemi kâğıdı yıprattığı, kazınan yerin ve çevresinin bozulmasına yol açtığı için muhaddisler bu düzeltme biçimini uygun bulmamışlar, hadis öğrencilerinin hadis meclisine bu maksatla bıçak getirmelerine karşı çıkmışlardır. Ayrıca hadis metninden hak usulüyle silinen kısmın bir başka rivayette sahih olarak bulunabileceğini, o takdirde bu kısmın metne yeniden eklenmesinin gerekli olacağını hesaba katmışlardır. Hak usulünün benimsenmeyişinin bir başka sebebi de silme işinin doğru yapılıp yapılmadığından emin olunamamasıdır. Ancak yanlış

yazılan kısım bir harf, bir kelime veya kısa bir ibare ise onun bu yolla silinmesini uygun görenler de vardır.

Mahv, tahtaya veya âharlı kâğıt gibi bir yazı malzemesine yanlış yazılan bir kelime ve ibarenin, henüz mürekkebi kurumadan parmak ucuyla, bezle veya dil ile yalanarak silinmesine denir. Yapılmış olan hatanın mahiyeti görülmediği, bazan da doğru yerlerin silinmesine yol açtığı için bu usul de uygun bir tashih yolu kabul edilmemiştir. Sonuç olarak çizgi veya işaretle yapılan darb en uygun iptal şekli olarak görülmüştür. Bunların içinde en yaygın olanı da iptal edilen kısmı silmeden yazıya değmeyecek şekilde üzerine bir çizgi çekilmesidir.

BİBLİYOGRAFYA:

Râmhürmüzî, el-Muhaddisü'l-fâsıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Kahire 1391/1971, s. 606; Kādî İyâz, el-İlmâᶜ (nşr. Seyyid Ahmed es-Sakr), Kahire 1389/1970, s. 170-173; İbnü's-Salâh, ᶜUlûmü'l-hadîs, s. 198-202; Irâkī, Fethu'l-mugīs, III, 35-38; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, II, 84-86; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 470-472; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 58-59.

Mücteba Uğur

44. HIYÂR (الخيار)

Ta'dîlin dördüncü mertebesini belirten bir hadis terimi.

Sözlükte "iyi, hayırlı, işe yarar, üstün" gibi anlamlara gelen ve kıyas dışı yapıda bir ism-i tafdîl olan hayr kelimesinin çoğuludur. Hadis terminolojisinde râvinin güvenilir bir kimse olduğunu ifade etmekle birlikte İbn Mehdî'ye göre "sika" lafzının altında yer alan bir ta'dîl terimidir. Cerh ve ta'dîl lafızlarını derecelendiren ilk âlim olarak bilinen İbn Ebû Hâtim bu lafzı zikretmemiştir. Ancak onun tasnifini benimseyen İbnü's-Salâh, bu terimin ikinci mertebedeki ta'dîl lafızları arasında bulunduğunu belirtmiştir. Zehebî ve Irâkī'ye göre üçüncü, İbn Hacer ve onun taksimini benimseyen Süyûtî ve Sindî gibi hadis bilginlerine göre dördüncü, Sehâvî'ye göre ise beşinci mertebede yer alır. Hakkında bu terim kullanılan râvinin dinî yönden mükemmel, fakat ilmî yönden biraz eksik olduğu anlaşılır. Genellikle "hıyârü'l-halk" veya "hıyârü'n-nâs" şeklinde terkip halinde kullanılmakla birlikte "hayr" veya "hayyir" şeklinde de kaydedilmiştir.

Haklarında hıyâr lafzı kullanılarak ta'dîl edilen râvilerin rivayetleri Tirmizî'nin "hasen" dediği, Ebû Dâvûd'un ise herhangi bir şey söylemediği ikinci derecede sahih hadisler olup "hasen li-zâtihî" derecesinde kabul edilmektedir. Genellikle sünenlerde yer alan bu tür hadisler, tenkitçilere göre makbul olup "mütâbi'" veya "şâhid" denilen destekleyici (âdıd) başka rivayetler yardımıyla "sahih li-gayrihî" seviyesine yükselir ve delil kıymeti kazanır.

BİBLİYOGRAFYA:

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taᶜdîl, I, 10, 160; II, 37; VIII, 99; İbnü's-Salâh, ᶜUlûmü'l-ḥadîṣ, s.

123; Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, I, 364-365; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, Kahire 1966, I, 343, 344; Ali el-Kārî, Şerḥu Nuḫbe, Beyrut 1398/1978, s. 235; Tecrid Tercemesi, I, 392; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 115; Ahmed M. Şâkir, el-Bâʾis̱ü'l-ḥas̱îs̱, İstanbul 1987, s. 106; Talat Koçyiğit, Hadis Istılâhları, Ankara 1980, s. 138; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılâhları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 69; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 131; Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî İlk Üç Asır, İstanbul 1996, s. 126; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkidi, İstanbul 1997, s. 175-176.

Selman Başaran

45. KADH (القدح)

Râviyi cerhetme; hadisin sıhhatini zedeleyen sebep anlamında bir terim.

Sözlükte "kıvılcım çıkarmak; diş ve ağacı kurt kemirmek, bir kimseyi yermek; ayıp, leke" gibi mânalara gelen ve Kur'ân-ı Kerîm'de bir yerde "kıvılcım çıkarmak" anlamında geçen kadh (el-Âdiyât 100/2) hadislerde çeşitli türevleriyle farklı mânalarda kullanılmıştır (Müsned, I, 360; III, 134, 146; Buhârî, "Meġāzî", 29, 65; Müslim, "Ṣalât", 128, "Eşribe", 141). Kelimenin ilk dönemdeki kullanımı terim anlamından çok sözlük anlamında ve râvilere (sened) yönelik iken daha sonra hem râvi hem metne yönelik ıstılahî bir mahiyet kazanmış, özellikle ilk devir hadis kaynaklarında bir hadis terimi olarak daha çok "cerhetmek" mânasında yer almıştır. Gerek hadis münekkitlerinin râviyi cerhettiği ifade edilirken gerekse hadis usulü eserlerinde cerh konusu işlenirken kadhin de zikredilmesi, bu terime râvinin ve rivayetinin güvenilir olmadığını belirtmek üzere yer verildiğini göstermektedir. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî râvinin rivayetine uygun davranmamasının, sika râvinin teferrüd etmesinin veya ziyadeli naklinin onun güvenilirliğine zarar vermeyeceğini ifade ederken bunların kadh sebebi olmadığını belirterek söz konusu terimi "cerh" anlamında kullanmıştır. Aynı kökten türetilen ve kaddâh şeklinde bazı râvilerin lakabı olarak kullanılan kelimenin ise (İbnü'l-Esîr, III, 17-18) cerh mânasıyla bir ilgisi yoktur.

Kadh müteahhirîn döneminde, sahih zannedilen bir hadisi illetli hale getiren ve çok defa hadisin senedinde, bazan da metninde bulunan gizli zayıflık sebeplerini belirtmek için genellikle "illet-i kādiha, umûr-i kādiha, esbâb-i kādiha, sebeb-i kadh, mûcib-i kadh" gibi terkipler halinde kullanılmaya başlanmıştır. İbnü's-Salâh, hadisi sahih olmaktan çıkarıp zayıf duruma getiren ve onunla amel edilmesine engel teşkil eden sebepleri kadh diye nitelemiş, İbn Dakīkul'îd cerh sebeplerinden, İbn Receb cerh ve ta'dîlin cevazından, Ahmed Naim zabt ile ilgili cerh sebebi olan vehimden bahsederken kadh kelimesini zikretmek suretiyle bu terimi cerh ile eş anlamlı olarak kullanmıştır. Kadh kelimesinden türetilen kādih de "cârih" anlamındadır.

BİBLİYOGRAFYA:

Tâcü'l-ʿarûs, "ḳdḥ" md.; Müsned, I, 360; III, 134, 146; Buhârî, "Meġāzî", 29, 65; Müslim, "Ṣalât", 128, "Eşribe", 141; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Medine-Beyrut 1397/1977, s. 112-113; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī - İbrâhim Hamdî el-Medenî), Medine, ts. (Mektebetü'l-ilmiyye), s. 85, 114, 425; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb,

III, 17-18; İbnü's-Salâh, Muḳaddime (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1411/1990, s. 42, 43, 44, 49; İbn Dakīkul'îd, el-İḳtirâḥ, Bağdad 1402/1982, s. 339, 342; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 59, 413; Leknevî, Ẓaferü'l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 111; Tecrîd Tercemesi, I, 176, 183, 184, 297, 298.

Emin Âşıkkutlu

46. LAHN (اللحن)

Nağme, hata etmek ve hata anlamında terim.

HADİS. Hadiste lahn, "Arap dilinin söz dizimini (nahiv) bilmemek yüzünden kelimeyi hatalı telaffuz etmek" mânasında kullanılır. Bir râvinin lahn yapmaması için hadis tahsiline başlamadan önce Arap gramerini ve lugatı öğrenmesi, rivayet edeceği hadisleri kitaptan değil Arap dilini iyi bilen ve telaffuzu düzgün olan hadis âliminin ağzından duyarak nakletmesi tavsiye edilmektedir.

Lahn yapılan bir hadisi râvinin nasıl rivayet etmesi gerektiği üzerinde tartışılmıştır. Şa'bî, Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir, Evzâî, Abdullah b. Mübârek gibi muhaddis ve fakihlerle Nadr b. Şümeyl gibi dil âlimleri, hem Araplar'ın hem Resûl-i Ekrem'in kesinlikle lahn yapmaması sebebiyle rivayetin doğru şeklinin nakledilmesi gerektiği görüşündedir. Ebû Ma'mer Abdullah b. Sahbere, İbn Sîrîn ve Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm gibi âlimler ise râvinin, lahn yapılmış bir hadisi gramer kurallarına göre düzelterek rivayet etmeye kalkmasının yeni hatalara yol açabileceğini dikkate almışlar, bundan dolayı râvinin hadisi işittiği gibi hatalı olarak rivayet etmesinin daha uygun olacağını söylemişlerdir. İbnü's-Salâh bu görüşü, mâna ile rivayet etmeye taraftar olmayanların lafza aşırı bağlılığı olarak değerlendirmektedir. Ahmed b. Hanbel'in ağır telaffuz hatalarını tashih ettiği, önemsiz gördüğü hatalara ise dokunmadığı bilinmektedir (Hatîb el-Bağdâdî, s. 287).

İbnü's-Salâh gibi hadis âlimleri bir veya birkaç kelimesi eksik veya fazla olan yahut üzerinde lahn yapılan kelimelerin olduğu gibi bırakılmasını, ancak doğrusunun "tazbîb" denilen bir işlemle gösterilmesini uygun görmüşlerdir (bk. DABBE). Buna göre hatalı olduğu kabul edilen metin aynen yazılacak, onun üzerine bir dabbe işareti koyup doğrusu sayfanın kenarında gösterilecektir (Burhâneddin el-Ebnâsî, s. 367). Bir hadis kitabının müellif nüshasında mânayı bozmayan "ibn" gibi bir kelime veya vav, elif gibi bir harfin bulunduğu bilinir, fakat istinsah edilirken bu kelime yahut harflerin sehven yazılmadığı anlaşılırsa herhangi bir açıklama yapmadan, bazılarına göre ise baş tarafına "ya'nî" kelimesi ilâve edilerek aslına uygun şekilde yazılabileceği belirtilmektedir.

Lahn yapılan hadis şifahen rivayet edilirken önce onun doğru şeklinin okunup ardından hangi hocadan nasıl bir hata ile geldiğinin söylenmesi gerektiğini kabul edenler olduğu gibi önce hatalı şeklinin, sonra da doğrusunun okunmasını uygun görenler de vardır. İzzeddin İbn Abdüsselâm lahn yapılmış bir hadisin rivayeti konusunda farklı bir kanaate sahiptir. Ona göre böyle bir hadisi Hz. Peygamber'in söylemediği, talebenin de hocasından onun doğru şeklini duymadığı dikkate alınmalı ve bu hadis rivayet edilmemelidir.

Hadis rivayetinde lahn bir tür yalancılık sayılmaktadır. Arap dil âlimi Asmaî lahnin nahiv bilmemekten kaynaklandığını, yeterli dil eğitimi almayan bir hadis talebesinin fasih konuşan ve lahn yapmayan Resûl-i Ekrem'in hadislerini rivayet ederken, "Kim benim ağzımdan bilerek hadis uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın" hadisinin tehdidi altında bulunduğunu ifade etmektedir. Lahn yapmamasıyla bilinen muhaddis Hammâd b. Seleme'nin, öğrencisine, kendisinden rivayet ettiği hadiste lahn yapması halinde hakkında yalan uydurmuş olacağını söylemesi de bunu göstermektedir (Irâkī, III, 53).

BİBLİYOGRAFYA:

Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 524-532; İbn Abdülber en-Nemerî, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm (nşr. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî), Riyad 1414/1994, I, 339-353; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 284-287; Burhâneddin el-Ebnâsî, eş-Şeẕe'l-feyyâḥ min ʿUlûmi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Ebû Abdullah M. Ali Semek), Riyad 1418/1998, s. 252-257, 367; İbnü'l-Mülakkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'), İhsâ 1413/1992, I, 378-382; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, III, 53-58; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, II, 257-270; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, II, 105-110; Tecrid Tercemesi, I, 479-483; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), İstanbul 1997, s. 60-61, 268-270; Abdülcebbâr Ulvân en-Nâyile, "el-Ḥadîs̱ü'n-nebeviyyü'ş-şerîf min meṣâdiri'd-dersi'n-naḥvî", Âdâbü'r-Râfideyn, VIII, Musul 1981, s. 530-538.

M. Yaşar Kandemir

47. MUKABELE (المقابلة)

Talebenin hocasından yazdığı hadisleri onun nüshasıyla karşılaştırarak kontrol etmesi.

Sözlükte "iki şeyi birbiriyle karşılaştırmak" anlamına gelen mukābele kelimesi, hadis terimi olarak "talebenin hocasından aldığı hadisleri ihtiva eden yazılı nüshasını hocasındaki asıl nüsha ile veya bu nüshayla daha önce karşılaştırılıp tashih edilmiş bir başka nüshayla karşılaştırarak kontrol etmesi" mânasında kullanılmaktadır. Bu kontrol işlemine muâraza da denir. Bir muhaddisin hadis dersinde veya imlâ meclisinde yazılan bir nüshanın aslına harfiyen uygun olup olmadığının kontrol edilmesi için yapılan mukabelenin sağlamlık bakımından en makbulü, hadisi yazan talebenin hocasıyla bizzat görüşüp onu kendi kitabından hadis rivayet ederken takip etmesi suretiyle yaptığıdır. Mukabele işi tâli nüshanın, bir başkası tarafından farklı zaman veya mekânda aslıyla veya aslının aslıyla karşılaştırılmak suretiyle yapılabildiği gibi, daha önce asıl nüshayla karşılaştırılıp tashih edilmiş olan benzeri diğer bir nüshayla da yapılabilmektedir.

Mukabelede nüshaların farklı hatlarla yazılması önem taşımaz; önemli olan, hocadan istinsah edilen nüshanın hocanın elindeki asıl nüsha ile kelime ve mâna bakımından aynı olmasıdır. Hadisleri istinsah ederken yapılan hataları önlemek için geliştirilen bu yöntem, Hz. Peygamber'in aldığı vahiyleri Cebrâil ile mukabele etmesi (arza*) uygulamasına dayanır. Daha sonraki dönemlerde mukabele işi yaygın hale gelmiş ve bu yöntem muhaddisler tarafından hadis yazımının vazgeçilmez şartlarından biri olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple bir hadis

âlimi, talebesine kendisinden yazdığı hadisleri rivayet etme iznini (icâzet) vermiş olsa da muhaddislerin çoğuna göre o nüshanın mukabele yapılmadan rivayeti câiz değildir; ancak bu tür bir rivayet söz konusu nüshanın mukabele edilmediğini belirtmek şartıyla yapılabilir. Nitekim Urve b. Zübeyr, oğlu Hişâm'a hocasından yazdığı hadisleri onun aslıyla karşılaştırıp karşılaştırmadığını sormuş, bunu yapmadığını öğrenince, "Öyleyse yazmış sayılmazsın" demiştir. Bazı muhaddisler, hadis âlimlerinin ekserisi tarafından kayıt konusunda dikkatli bir talebenin yazdığı nüshanın mukabele edilmesine gerek görmemişlerse de bu görüş çoğunluk tarafından kabul edilmemiştir. Mukabele sırasında mecliste bulunup da elinde herhangi bir nüsha olmayan dinleyicilerin, en azından mukabele yapan talebenin nüshasına bakarak hocayı takip etmesi hadis bilginlerince tavsiye edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, Beyrut 1409/1988, s. 237-240; Sem'ânî, Edebü'l-imlâ᾽ ve'l-istimlâ᾽ (nşr. M. Weisweiler), Beyrut 1401/1981, s. 77-79; İbnü's-Salâh, Muḳaddime (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1411/1990, s. 375-378; Bedreddin ez-Zerkeşî, en-Nüket ʿalâ Muḳaddimeti İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Zeynelâbidîn b. Muhammed Bellâ Füreyc), Riyad 1419/1998, III, 580-585; Burhâneddin el-Ebnâsî, eş-Şeẕe'l-feyyâḥ min ʿUlûmi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Ebû Abdullah M. Ali Semek), Beyrut 1418/1998, s. 232-234; İbnü'l-Mülakkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'), İhsâ 1413/1992, I, 353-357; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġîs̱ (nşr. M. Abdülmuhsin el-Ketbî), Medine 1388/1968, II, 165-172; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1988, II, 77-79; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 349-350; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 267.

Ataullah Şahyar

48. MUVÂFAKAT (الموافقة)

Meşhur bir musannife nisbetle âlî olan isnad anlamında hadis terimi.

Sözlükte "uygun olmak, münasip düşmek" mânasındaki vefḳ kökünden türeyen muvâfakat "birbirine uygun olmak, birbirine yakışmak, aynı fikirde olmak" gibi anlamlara gelir. Âlî isnadın beş türünden biri olan nisbî ulüvvün muvâfakat, müsâvat, musâfaha ve bedel adlı dört çeşidi vardır (DİA, V, 300). Muvâfakat, tanınmış hadis musanniflerinden birinin rivayet ettiği hadisi bir başka senedle o musannife uğramadan şeyhinde onunla birleşmek suretiyle yapılan rivayettir. Eğer bu isnadda musannifin şeyhine o musannifin senedinden daha az bir râvi ile varılırsa buna "âlî muvâfakat", daha fazla râvi ile ulaşılırsa buna da "nâzil muvâfakat" denir. Meselâ Hz. Peygamber > Enes > Humeyd > Muhammed b. Abdullah el-Ensârî > Buhârî > râvi > râvi > râvi şeklindeki bir senedle Hz. Peygamber > Enes > Humeyd > Muhammed b. Abdullah el-Ensârî > râvi > râvi > râvi şeklindeki isnad incelendiğinde ikinci senedle Buhârî'nin senedi arasında Muhammed b. Abdullah el-Ensârî'den rivayette bulunma yönüyle muvâfakat vardır. Ayrıca bu isnad râvi sayısı daha az olduğu için Buhârî'nin senedinden âlîdir. Gerek âlî gerekse nâzil türünde meşhur bir musannife hadisin rivayetinde muvâfakat edildiği için hadisin sahih olma ihtimali daha da güç kazanır. Her ne kadar bir musannife muvâfakat edilebilmesi için

ikinci rivayetin mutlaka âlî isnadlı olması gerektiği söylenmişse de (İbnü's-Salâh, s. 258) bazı muhaddisler senedin âlî olmadığı durumda da muvâfakat terimine yer vermiştir. Âlî isnada sahip olma düşüncesiyle daha çok müteahhirîn âlimlerinin önem verdiği muvâfakat çok nâdir olarak "bedel" anlamında da kullanılmıştır (Süyûtî, II, 166; Tecrîd Tercemesi, Mukaddime, I, 195).

Hadis usulünde İbnü's-Salâh'tan sonra terim olarak kullanılmaya başlanan muvâfakat örneklerine dair Ebü'l-Kāsım İbn Balabân'ın el-Erbaʿûne'l-evvel mine'l-muṣâfaḥât ve'l-muvâfaḳāt ve'l-ebdâl (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 396, vr. 216-232), Zehebî'nin Cüzʾün fîhi muṣâfaḥât ve'l-muvâfaḳāt ve'l-ʿavâlî (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 546, vr. 96-101), İbn Hacer el-Askalânî'nin Ebdâlü ʿAbd b. Ḥumeyd ve muvâfaḳātühû, el-Ebdâlü'l-ʿavâlî ve'l-muvâfaḳātü'l-ḥisân min Müsnedi'd-Dârimî ʿAbdillâh b. ʿAbdirraḥmân, Ömer b. Muhammed b. Mansûr İbnü'l-Hacib'in el-Muṣâfaḥât ve'l-muvâfaḳāt ve'l-ebdâl ve eḥâdîs̱ü ʿavâlî, Münzirî'nin el-Muvâfaḳāt, Abdülmü'min ed-Dimyâtî'nin Ehâdîs̱ü ʿavâlî mine'l-muvâfaḳāt ve'l-ebdâl, el-Erbaʿûne'l-muvâfaḳāti'l-ʿavâlî, el-Miʾetü't-tüsâʿiyye fi'l-muvâfaḳāt ve'l-ebdâli'l-ʿâliye ve Takıyyüddin Süleyman b. Hamza el-Makdisî'nin el-Muṣâfaḥât ve'l-muvâfaḳātü'l-ʿavâlî adlı eserleri bulunmaktadır (muvâfakata dair diğer eserler için bk. Kettânî, s. 356-362).

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "vfḳ" md.; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 258; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, II, 165-166; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1415, s. 622-624; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1353/1935, s. 108-109; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 194-195; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 35-36, 353; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 122; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 299; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 356-362; M. Yaşar Kandemir, "Bedel", DİA, V, 300.

İbrahim Hatiboğlu

49. TABAKAT (الطبقات)

İslâm telif geleneğinde, sahasında tanınmış şahsiyetlerin biyografilerini konu edinen telif türü.

HADİS. Hadis ilminde "hadis ricâlinin ilk tabakasını oluşturan sahâbeden başlayarak daha sonraki dönemlerde birbirine yakın yaşlardaki râvilerin teşkil ettiği gruplar" anlamında kullanılan tabakat terimi hadis âlimlerinin geliştirdiği ve diğer ilim dallarının da benimsediği bir telif türüdür. Muhaddislerin üzerinde durduğu râvi tabakatı hadisin mürsel, münkatı', mu'dal ve müdelles olanını belirlemeye imkân vermesi, an'ane ile nakledilen rivayetlerin hocadan hangi yolla alındığını göstermesi, isimleri, nisbeleri veya künyeleri birbirine benzeyen

râvilerin karıştırılmasını önlemesi, ayrıca bir yerde belli dönemlerde hadisle ilgili yapılmış faaliyetlerin tesbitine yardımcı olması bakımından önem taşımaktadır.

Büyük sahâbîlerin çoğunun vefat ettiği 40 (660) yıllarında fitne olaylarının patlak vermesinden sonra hızla genişleyen İslâm âleminde toplumun kozmopolit hale gelmesi ve hadisin Resûl-i Ekrem ile görüşmeyen kimselerin eline intikal etmesi gibi sebeplerle sened sorma ihtiyacı duyulmuş ve senedin bir parçası olarak râviler hakkında bilgi toplama zorunluluğu ortaya çıkmıştır. I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısında Abdullah b. Amr b. Âs, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî, Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik gibi râvi sahâbîlerle Ebü'l-Âliye er-Riyâhî, Saîd b. Müseyyeb, İbrâhim en-Nehaî, Şa'bî ve Muhammed b. Sîrîn gibi tâbiîler; II. (VIII.) yüzyıl boyunca İbn Şihâb ez-Zührî, Yezîd b. Ebû Habîb, Eyyûb es-Sahtiyânî, Hişâm b. Urve, Abdullah b. Avn, Evzâî, Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Hammâd b. Zeyd ve Abdullah b. Mübârek gibi hadis otoriteleri hadisleri derleyip rivayet ederken râvilerin hayatı ve güvenilirliği hakkında bilgi toplamış, bu bilgileri naklettikleri hadislerle beraber aktarmışlardır. Hadislerin müstakil eserlerde tasnif edilmeye başlanmasının ardından râvilerle ilgili bilgilerin de ayrı eserlerde bir araya getirilmesi ihtiyacı ortaya çıkmış, böylece tabakat kitapları yazılmıştır. Tabakat türünde ilk telifin Muâfâ b. İmrân'ın (ö. 185/801) Kitâbü Ṭabaḳāti'l-muḥaddis̱în adlı eseri olduğu bilinmektedir. Bu eser daha sonra tarih, nesep ve şehir esasına göre telif edilen tabakatların temelini teşkil etmiştir. Muâfâ b. İmrân'ın ardından Heysem b. Adî (ö. 207/822), Kitâbü men revâ ʿani'n-nebiyyi min aṣ-ḥâbih ve Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ ve'l-muḥaddis̱în adlı eserlerini kaleme almış (İbnü'n-Nedîm, s. 112), ancak bunlar muhtemelen günümüze ulaşmamıştır. Heysem b. Adî'nin çağdaşı Vâkıdî Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt adıyla bir kitap yazmış (a.g.e., s. 111), onun geç devirlere intikal ettiği bilinmeyen bu eseri büyük ölçüde talebesi İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ'sında değerlendirilmiştir.

Hadislerin senedlerinde ricâlle ilgili bazı meseleleri çözmek amacıyla sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn sıralamasına göre telif edilen tabakat türü eserlerin III. (IX.) yüzyıldan itibaren farklı metot ve muhtevalarla kaleme alınmaya başlandığı görülmektedir. Bu eserlerden bir kısmı şöylece sıralanabilir. 1. Genel Tabakat Kitapları. Kendi dönemlerine kadar bütün râvileri veya ricâli tanıtmak amacıyla yazılan bu eserlerin sonrakilere kaynaklık eden ve günümüze de ulaşan en önemlileri İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ, Halîfe b. Hayyât'ın Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt (Ṭabaḳātü'r-ruvât) ve Müslim b. Haccâc'ın eṭ-Ṭabaḳāt adlı eserleridir. Bunların ardından Ebû Zür'a ed-Dımaşkī eṭ-Ṭabaḳāt'ı, Berdîcî Ṭabaḳātü'l-esmâʾi'l-müfrede'yi, Nesâî eṭ-Ṭabaḳāt'ı, Ebû Arûbe eṭ-Ṭabaḳāt'ı, Mesleme b. Kāsım el-Endelüsî Ṭabaḳātü'l-muḥaddis̱în'i, İbn Hibbân Meşâhîru ʿulemâʾi'l-emṣâr'ı, Ebü'l-Kāsım İbn Mende Ṭabaḳātü'l-muḥaddis̱în'i ve Zehebî Târîḫu'l-İslâm ve ṭabaḳātü'l-meşâhîr ve'l-aʿlâm ile el-Muʿîn fî ṭabaḳāti'l-muḥaddis̱în'i kaleme almıştır. Genel tabakat kitaplarının sonuncularından biri kabul edilen el-Muʿîn fî ṭabaḳāti'l-muḥaddis̱în'de Zehebî kendi dönemine kadar yaşamış 2200'ün üzerinde erkek ve kadın hadis ehlini yirmi sekiz tabakaya ayırarak ele almış, sadece isimlerini zikrettiği bu muhaddislerin sıralamasına Hz. Peygamber ve aşere-i mübeşşere ile başlamış, 730 (1329) yılında vefat eden Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ebû Tâlib ed-Dımaşkī ile sona erdirmiştir (Es'ad Sâlim Teyyim, s. 164-165). İbn Hibbân'ın es̱-S̱iḳāt'ı, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Ḥilyetü'l-evliyâʾsı ve Zehebî'nin Siyerü aʿlâmi'n-nübelâʾsı da bu türe giren eserlerdir.

2. Özel Tabakat Kitapları. Belli bir şehir, konu veya özellik dikkate alınarak tabakat esasına göre telif edilen pek çok eser bulunmaktadır. Bunlardan belli bir şehrin âlimleriyle ilgili olanları önemli bir yekün teşkil eder. Genel tabakat kitapları arasında zikredilen İbn Sa‘d'ın eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ'sı, Halîfe b. Hayyât'ın Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt'ı ve Müslim'in eṭ-Ṭabaḳāt'ı Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Dımaşk, Yemen gibi şehirlere göre düzenlenmiştir. Şehirlerin hadis âlimlerine dair tabakat kitapları içinde Duhaym ve Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī'nin Ṭabaḳātü'ş-Şâmiyyîn adlı eserleri, Ebû Ca‘fer İbn Ebû Şeybe'nin Ṭabaḳātü ehli'l-Kûfe'si, Ebû Arûbe'nin Ṭabaḳātü'l-Cezeriyyîn'i, Ebü'l-Hasan Ali b. Fazl b. Tâhir el-Belhî'nin Ṭabaḳātü ʿulemâʾi Belḫ'i, Ebü'l-Arab'ın Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye'si, Ebü'ş-Şeyh'in Ṭabaḳātü'l-muḥaddiṡîn bi-İṣbahân ve'l-vâridîne ʿaleyhâ'sı, Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî'nin Ṭabaḳātü'l-Hemeẕâniyyîn'i (Târîḫu Hemeḏân) en çok bilinen eserlerdendir. İsimlerinde tabakat yerine tarih kelimesinin kullanıldığı kitaplar arasında Bahşel'in Târîḫu Vâsıṭ'ı, Muhammed b. Saîd el-Kuşeyrî'nin Târîḫu'r-Raḳḳa'sı, Ebû Ali Abdülcebbâr b. Abdullah b. Muhammed el-Havlânî ed-Dârânî'nin Târîḫu Dâreyyâ'sı ve Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Târîḫu Nîsâbûr'u sayılabilir. Özel tabakat kitaplarının en meşhurları hadis hâfızları hakkında yazılanlardır. Ebü'l-Velîd İbnü'd-Debbâğ Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ min ehli'l-ḥadîs̱, Şemseddin İbn Abdülhâdî Ṭabaḳātü ʿulemâʾi'l-ḥadîs̱, Zehebî Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, İbnü'l-Mülakkın Ṭabaḳātü'l-muḥaddis̱în adıyla eserler kaleme almış, Süyûtî de Zehebî'nin kitabını Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ ismiyle ihtisar etmiştir. IX (XV) ve X. (XVI.) yüzyıllardan itibaren terkedilmeye başlanan tabakat esasına göre telif türü günümüzde bazı çalışmalara konu olmuştur. Bunlardan Es‘ad Sâlim Teyyim'in ʿİlmü ṭabaḳāti'l-muḥaddis̱în adlı araştırmasıyla (bk. bibl.) İbrâhim Hafsî'nin "Recherches sur le genre 'tabaqāt' dans la litterature ʿarabe" (Arabica, XXIII [Leiden 1976], s. 227-265) ve C. F. Robinson'un "Al-Muʿâfâ b. 'Imrān and the Beginnings of the Tabaqāt Literature" (JAOS, CXVI/1 [1996], s. 114-120) adlı makaleleri zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA:

Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Ömerî), neşredenin girişi, s. 30-64; Müslim, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân), Riyad 1411/1991, neşredenin girişi, I, 9-63; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 111, 112; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, neşredenin girişi, I, 52-67; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-Vasîṭ fî ʿulûm ve muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱, Cidde 1403/1983, s. 684-688; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Buhûs̱ fî târîḫi's-sünneti'l-müşerrefe, Medine 1405/1984, s. 74-83; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 380-381; Es‘ad Sâlim Teyyim, ʿİlmü ṭabakāti'l-muḥaddis̱în, Riyad 1415/1994, s. 147-190; Cl. Gilliot, "Ṭabaḳāt", EI² (İng.), X, 8-9.

Mehmet Efendioğlu

50. TERCEME (الترجمة)

Bölüm başlığı, biyografi, sened vb. anlamlarda kullanılan bir hadis terimi.

Sözlükte "açıklamak, tefsir etmek; bir metni bir dilden diğerine çevirmek; bir kimsenin hayatını anlatmak" mânalarındaki terceme kelimesi (çoğulu terâcim) terim olarak hadis kitaplarının ana

bölümleriyle (kitab) alt bölümlerin (bab) başlıklarını, hadis metnini birbirine nakleden râvilerin isimlerinden oluşan senedi, bir kimsenin biyografisini ve içinde aynı senedle rivayet edilen hadislerin toplandığı kitapları ifade eder. Terceme aslında “insan, yer, bölge, olay, kitap gibi şeylere isim ve unvan verme ve bunları tanımlama” anlamına gelir. Unvan vermek, unvanın altında ayrıntılı biçimde açıklanan hususları başlıkta özet halinde sunmak ve bir mânada bunları kısa şekilde tanımlamak demektir. Meselâ ilk dönemlerde Mâlik>Nâfi‘> İbn Ömer senediyle nakledilen hadisler bir sahîfede, bir cüzde, bir kitapta toplanır ve her hadisin başında yer alan aynı sened tekrarlanmayıp kitabın başına bir defa yazılır, böylece sened, altında zikredilen bütün rivayetlerin ortak unvanı olurdu. Bu uygulama sebebiyle terceme kelimesi bazan “sened” mânasında kullanılmıştır (İbnü’s-Salâh, s. 254). Hadis râvilerinin hayatına dair toplu bilgiler için de “tercemetü fülân” ifadesine yer verilmiş, râvilerin tanıtımını yapan, onları cerh ve ta‘dîl açısından değerlendiren eserlere “terâcim kitapları” (ricâl kitapları) denmiştir.

Hadis âlimleri, kitab ve bab esasına göre tasnif edilen eserlerde kitab kelimesiyle aynı konudaki hadislerin ana başlığına, bab kelimesiyle bunların alt başlıklarına işaret etmiştir. Bu tür eserlerde hem ana başlık hem alt başlıklar terceme veya terâcim diye adlandırılmıştır. Bu metotla eser yazanlardan Buhârî’nin başlıkları seçmede gösterdiği başarı sebebiyle terceme (terâcim) neredeyse onun el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’i için kullanılan bir terim olmuştur. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’te yer verdiği başlıklarda o başlığın altındaki hadislerden anladığı mânayı özetlemiş ve bu hadisleri âdeta şerhetmiştir. Birkaç anlamı bulunan veya mutlak, mukayyed, âm ya da hâs olan bir hadisin durumu konulan başlıklarla açıklanmıştır. Buhârî zaman zaman, hükmü hususi olan bir hadisi umumileştirmek ya da hükmü umumi olan bir hadisi tahsis etmek amacıyla bab başlığı koymuş, aralarında çelişki varmış gibi görünen hadisleri aynı babda toplayarak bab başlıklarında söz konusu çelişkiyi gidermeye çalışmıştır. Bazan da tek bir bab başlığı altında muhtelif konulara temas etmiştir. Bir yoruma göre Buhârî bunu, konuların tamamının bab başlığıyla ilgisi olduğunu göstermek için değil babın esas konusunun yanına eklenebilecek tâli konuları göstermek için yapmıştır (Keşmîrî, I, 42). İşte bu sebeple, “Buhârî’nin fıkhı bab başlıklarındadır (terceme)” sözü meşhur olmuştur (ayrıca bk. el-CÂMİU’s-SAHÎH).

Buhârî’nin bab başlıklarında vermek istediği fıkhî anlayışın ortaya çıkarılması ve bu başlıkların altında yer alan hadislerle irtibatının gösterilmesi eser üzerinde çalışma yapanların önemli ilgi alanlarından birini teşkil etmiştir. Buhârî şârihlerinden İbn Hacer el-Askalânî Fetḥu’l-bârî, Aynî ʿUmdetü’l-ḳārî, Kastallânî İrşâdü’s-sârî ve Keşmîrî Feyżü’l-bârî adlı eserlerinde bab başlıklarını açıklamaya önem vermiştir. Konuya dair müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Yine Ṣaḥîḥ-i Buḫârî şârihlerinden İbnü’l-Müneyyir’in el-Mütevârî ʿalâ terâcim (ebvâb)i’l-Buḫârî ile (bk. bibl.) bu eserin muhtasarı olan Bedreddin İbn Cemâa’nın Münâsebâtü terâcimi’l-Buḫârî (nşr. Muhammed İshak es-Selefî, Bombay 1404/1984), Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin Şerḥu Terâcimi ebvâbi Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî (Haydarâbâd 1321), Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî’nin el-Cüzʾü’l-evvel mine’l-ebvâb ve’t-terâcim (Leknev 1391/1971) adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin bab başlıklarıyla ilgili yirmiye yakın çalışma yapılmıştır (Sandıkçı, s. 134-138). Ali b. Abdullah ez-Zeyn, Münâsebâtü terâcimi’l-Buḫârî li-eḥâdîṡi’l-ebvâb li-İbn Cemâʿa (1404, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye) ve Ramazan Yıldırım Sahîh-i Buhârî’nin Bab Başlıklarındaki Mevkûf Rivayetler ve Değerlendirilmesi (1995, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır.

Biyografi karşılığındaki tercemeyle ilgili olarak Seyyid Hasan Kesrevî Câmiʿu terâcimi ve mesânidi'ṣ-ṣaḥâbiyyâti'l-mübâyiʿât (Beyrut 1423/2002), Me'mûn Hammûş ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ ve terâcimü aʿlâmihî ve fürsânihî (Dımaşk 1425/2005) ismiyle birer eser kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 254; İbnü'l-Müneyyir, el-Mütevârî ʿalâ ebvâbi'l-Buḫârî (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd), Amman 1411/1990, s. 5-9, 16-19, 35-40; İbn Hacer el-Askalânî, Hedyü's-sârî (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut, ts., s. 8-11, 13-14; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1988, I, 76, 78, 81, 83, 91, 92, 114; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġîs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 25-27; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Şerḥu Terâcimi ebvâbi'l-Buḫârî (nşr. İzzet M. Fergalî), Kahire-Beyrut 1420/1999, s. 19-22; Keşmîrî, Feyżü'l-bârî ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, Kahire 1357/1939, I, 40-45; Fuat Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 52-53, 58, 69 vd.; M. Abdülkādir Ebû Fâris, Fıḳhü'l-İmâm el-Buḫârî, Amman 1409/1989, I, 71 vd.; Kemal Sandıkçı, Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar, Ankara 1991, s. 134-138; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, I, 221-226, 303, 500, 501; Ali Toksarı, "Sahîhu'l-Buhârî'nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (Terâcimü Sahîhi'l-Buhârî)", Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyumu: 18-20 Haziran 1987, Kayseri 1996, s. 109-133.

Erdinç Ahatlı

51. TEDVÎN (التدوين)

Ezberlenen ve bir yere kaydedilen hadisleri yazarak bir araya getirme anlamında terim.

Sözlükte "yazmak, toplamak, derlemek" anlamındaki tedvîn, terim olarak hâfızalarda ve değişik yazı malzemeleri üzerinde bulunan hadis metinlerini belli bir tasnife tâbi tutmadan yazıya geçirmeyi ifade eder. Cem'u'l-hadîs adı da verilen tedvîn işini yapan kimseye müdevvin, bu şekilde ortaya çıkan çalışmaya müdevven denir. Daha çok hadis terimi olarak bilinen tedvin Kur'an'ın tefsiri ve fıkhın tedvini şeklinde farklı ilim dallarında da kullanılmıştır. Muhaddisler, hadislerin yazıya geçirilmesi ve belli esaslara göre kitap haline getirilmesi sürecini kapsayan I-III. (VII-IX.) yüzyılları hıfz, kitâbet, tedvîn ve tasnif olmak üzere dört dönem halinde incelemiştir. Hıfz ve kitâbet dönemi, Hz. Peygamber ve ashabın yaşadığı zaman dilimini içine alarak I. (VII.) yüzyılın sonlarına kadar devam eder. Bu süreç hadislerin daha çok ezberlemek amacıyla yazıldığı dönemdir. Tedvîn öncesinde hadisin sözlü ve yazılı olarak korunduğu bu iki döneme tesbit dönemi denir. Bunun ardından Resûl-i Ekrem'e ait çeşitli bilgilerin tasnif edilmeden derlenip biriktirildiği tedvîn dönemi gelir. Bu da I. (VII.) yüzyılın sonlarından başlayıp II. (VIII.) yüzyılın ortalarına kadar devam eder. Yazılı olarak derlenen ve sözlü olarak nakledilip kayda geçirilen hadislerin muhaddisler tarafından belli esaslara göre sıralandığı döneme tasnif dönemi adı verilir. Bu dönem II. (VIII.) yüzyılın ortalarından IV. (X.) yüzyılın başlarına kadar olan süreyi içine alır. Ashabın Hz. Peygamber'den görerek veya duyarak aldığı hadisleri saklayıp nakletmesi hıfz ve kitâbet yoluyla olmuş, bundan dolayı hadis tarihinin tedvîn öncesi devri genellikle bu iki dönemde incelenmiştir. Ancak söz konusu iki dönem arasında

tam anlamıyla bir öncelik ve sonralık ilişkisinden söz etmek mümkün değildir. Zira bu iki dönemin aynı zaman dilimi içinde ve birbirini destekler mahiyette gerçekleştiği, hatta hadisleri yazan birçok sahâbînin bunları ezberlemek amacıyla kaydettiği bilinmektedir. İslâm'ın ilk dönemlerinde yazı kültürünün yeterince gelişmemesi, okur yazar olmayan Araplar'ın edebî miraslarını hâfıza gücüyle nakletmesi, Resûlullah'ın hadisleri ezberleyip rivayet etmeye onları teşvik etmesi (Ebû Dâvûd, "ʿ İlim", 10) gibi hususlar hadisleri tesbit ve koruma işinin hâfızaya bırakılmasını gerekli kılmıştır. Hz. Peygamber çeşitli sebeplerle ilk dönemlerde hadislerin yazılmasını yasaklamış, ancak ezberlenerek nakledilmesine izin vermiştir (Müsned, III, 39).

Araplar arasında İslâmiyet'in etkisiyle okur yazarlık artmış ve yazı hayatın birçok alanında kullanılmaya başlanmıştır. Resûl-i Ekrem döneminde Kur'ân-ı Kerîm başta olmak üzere antlaşmalar, emanlar, davet mektupları, ordu kumandanlarına tâlimatnâmeler, savaş zabıtları, nüfus ve vergi kayıtları gibi resmî bilgiler yazıya geçirilmiştir. Hadislerin kitâbeti konusunda biri yazılmasını emreden (Ebû Dâvûd, "ʿ İlim", 3), diğeri yasaklayan (Müslim, "Zühd", 72) iki rivayet nakledilmişse de Mekke'nin fethi sırasında Hz. Peygamber'in Ebû Şah için fetih hutbesinin yazılmasını emretmesi (Buhârî, "ʿ İlim", 39), vefatı öncesinde kendisinden sonra ümmetinin sapıklığa düşmemesi için bir belge yazdırmak istemesi onun hadislerin yazılmasına karşı olmadığını göstermektedir. Sahâbe arasında Sa'd b. Ubâde, Muâz b. Cebel, Abdullah b. Mes'ûd, Semüre b. Cündeb, Abdullah b. Abbas, Câbir b. Abdullah ve Enes b. Mâlik başta olmak üzere elliden çok kişinin hadis yazması ve Ali b. Ebû Tâlib, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Amr b. Âs gibi sahâbîlerin yazdığı sahîfelerin daha sonraki asırlara intikal etmesi de Resûl-i Ekrem'in hadis yazımına izin verdiğini ortaya koymaktadır (M. Mustafa el-A'zamî, s. 34-58).

Resûlullah'ın vefatından sonra Kur'an'ın toplanmasını zorunlu kılan olaylar hadisler konusunda da kendini hissettirmiştir. Bunu ilk farkeden ve bu konuda teşebbüse geçen Halife Hz. Ebû Bekir olmuş, Kur'an'ın toplanması işini tamamladıktan sonra hadisleri derlemek için bir çalışma başlatmıştır. Hz. Âişe'den nakledildiğine göre Ebû Bekir bir gece 500 civarında hadis ihtiva eden sahîfesini yakmıştır. Bunun sebebini soran Âişe'ye sahîfesinde güvenilir kimselerden aldığı hadislerin bulunduğunu, ancak bunların Hz. Peygamber'in sözlerini onun ağzından çıktığı şekilde nakledip etmediklerini bilemediğini belirtmiş, bunun sorumluluğunu üzerine almaktan çekindiğini söylemiştir (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 5). Tesbit döneminde işittiğini kaydetme düşüncesi Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra bazı sahâbîler için kendisinin işitmediği, fakat başka sahâbîlerin naklettiği rivayetleri toplama anlayışına dönüşmüştür. Hz. Ebû Bekir doğuracağı sakıncaları dikkate alarak tedvînden vazgeçmiş, Hz. Ömer de hadislerin tedvînini düşünmüş ve bunu gerçekleştirmek için teşebbüse geçmiştir. Rivayete göre konuyu önce ashap ile istişare etmiş, onlardan olumlu cevap alınca durumu değerlendirmiş, neticede insanların hadisle daha çok meşgul olarak Kur'an'ı ihmal edeceği endişesiyle o da tedvînden vazgeçmiştir (Abdürrezzâk es-San'ânî, XI, 257-258). Hz. Ömer'in karşı çıktığı husus sosyal hayatta pratik değeri olan, amel edilebilir ve hukukî nitelik arzeden sünen türü rivayetler yerine amel edilmeyen rivayetlerle mesgul olunmasıdır. Hz. Ömer tedvîn hususunda Ebû Bekir'e göre daha kapsamlı bir düşünceye sahipti. Ebû Bekir kişisel gayretiyle Resûlullah'tan bizzat duymadığı hadisleri derlemeyi hedeflerken Ömer bu işi resmî bir görev gibi düşünmüş, bundan dolayı ashabın onayını alma ihtiyacını duymuştur. Bu dönemde hadislerin daha çok ahkâma dair olanları kaydedilmiş, Resûl-i Ekrem hâtıralarda henüz canlı bir şekilde yaşadığı için onun fiil ve takrirlerinin derlenmesi düşünülmemiştir.

Hz. Ömer'den sonra baş gösteren siyasî karışıklıklar yöneticilerin özellikle hadislerin tedvîni konusuna eğilmesine fırsat vermemiştir. Resmî anlamda yeni bir tedvîn teşebbüsünün Emevîler'in Mısır valisi Abdülazîz b. Mervân (ö. 86/705) tarafından başlatıldığı görülmektedir. Dinî ilimlere ilgi duyan, özellikle hadis rivayetiyle meşgul olan Abdülazîz hadislerin tedvîni konusunu resmen ele alan ilk devlet adamı olarak tanınmaktadır. Bedir ashabından yetmiş kişiyle görüşen Abdülazîz, Humus'ta yaşayan Kesîr b. Mürre el-Hadramî'ye (ö. 75/694 [?]) bir mektup göndermiş ve Ebû Hüreyre'nin hadisleri kendisinde bulunduğu için onun dışındaki sahâbîlere ait hadisleri yazıp göndermesini istemiştir (İbn Sa'd, VII, 448). Bu rivayet, Ebû Hüreyre'nin naklettiği hadislerin I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısının başlarında yazıya geçirildiğini göstermektedir. Rivayete göre Mervân, Ebû Hüreyre'yi zaman zaman yanına çağırarak kendisine hadis nakletmesini istemiş, bu esnada kâtiplerine bunları yazdırmış ve saklamıştır (İbn Hacer el-Askalânî, VII, 433). Abdülazîz b. Mervân'ın elindeki hadislerin babası Mervân tarafından yazdırılan bu hadisler olması muhtemeldir. Abdülazîz b. Mervân'ın isteğinin ne ölçüde yerine getirildiği bilinmemekle beraber Kesîr b. Mürre'nin Abdülazîz'den önce vefat etmesi, verilen emrin yerine getirildiğine dair kaynaklarda bilgi bulunmaması bu konuda bir sonuca ulaşılmadığını düşündürmektedir.

Abdülazîz b. Mervân'ın hadisleri tedvîn düşüncesi oğlu Ömer b. Abdülazîz tarafından gerçekleştirilmiştir. Ömer b. Abdülazîz yönetime geldiği dönemde hadis uyduranların çoğaldığını görmüş, büyük âlimlerin vefatından sonra hadislerin zayi olacağı endişesiyle tedvîn işini resmen başlatmıştır. Bu esnada bazı âlimleri Dımaşk'a davet etmiş, bazılarıyla doğrudan yahut valileri aracılığıyla yazışarak bilgilerinden yararlanmıştır. Bu âlimler arasında Medine Valisi Ebû Bekir b. Hazm ve Zührî öne çıkmaktadır. Ebû Bekir b. Hazm elindeki yazılı hadislere yenilerini ilâve ederek hacimli bir kitap oluşturmuştur (Fesevî, I, 644-645). Aslen Medineli olan Zührî ilim yolculukları sırasında Dımaşk'a gidip gelmeye başlamış, burada Emevî halifeleriyle yakınlık kurmuş ve onların meclislerine katılmıştır. Görüştüğü halifeler arasında Abdülmelik b. Mervân, Ömer b. Abdülazîz ve Hişâm b. Abdülmelik vardır. Zührî, hadisleri defterler halinde yazarak halifeye sunduğunu, halifenin bunları ülkenin değişik merkezlerine gönderip yöneticilerin, ilim ehlinin ve halkın istifadesine sunduğunu belirtmiştir (M. Accâc el-Hatîb, s. 494). Tedvîn döneminde âlimlerin çoğu, tesbit devrindeki geleneğe uyup Hz. Peygamber'den intikal eden ahkâmla ilgili merfû hadisleri toplarken Zührî fiilî sünnetleri de kaydetmiş, bunlara sahâbe kavillerini de ilâve etmiş (Abdürrezzâk es-San'ânî, XI, 258-259), böylece hadis anlayışında sahâbe sözlerinin de ele alındığı yeni bir çığır açmıştır. Bu davranış, kısa bir süre sonra kaleme alınmaya başlanacak olan tasnif dönemi eserlerine açık biçimde yansımıştır. Kendisine ulaşan bütün rivayetleri yazan Zührî'nin topladığı rivayetlerin "hayvanların sırtında taşınacak kadar çok olduğu" belirtilmektedir (Ebû Nuaym, III, 361). Rivayetler arasında siyer ve megāzîye dair olanlar büyük yekün tutmuş, Zührî bu rivayetleri müstakil bir eserde toplamış, bundan dolayı megāzî türünün ilk müelliflerinden biri kabul edilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1460).

Tedvîn döneminde hadislerin derlendiği eserlerin asılları zamanla kaybolmuş, fakat muhtevaları bunlara dayanıp kaleme alınan eserler vasıtasıyla sonraki dönemlere intikal etmiştir. Bununla birlikte o döneme ait bazı cüzlerin günümüze ulaştığı bilinmektedir. Bunlardan biri Muhammed Mustafa el-A'zamî tarafından neşredilen Eḥâdîs̱ü Ebi'l-Yemân el-Ḥakem b. Nâfiʿ ʿan Şuʿayb b. Ebî Ḥamza ʿani'z-Zührî'dir. Bu eser, muhaddis Ebü'l-Yemân'ın

hadis hâfızı Şuayb b. Ebû Hamza (ö. 162/779) yoluyla Zührî'den naklettiği hadislerden bir kısmını ihtiva etmektedir. Şuayb b. Ebû Hamza, Halife Hişâm b. Abdülmelik'in Zührî'den hadis yazması için görevlendirdiği kâtiplerdendir. Cüzün muhtevasının tahlili tedvîn dönemi ve tedvînin mahiyeti hakkında önemli ipuçları vermektedir. Ebü'l-Yemân'ın cüzünde elli beşi merfû, on ikisi mevkuf, beşi maktû toplam yetmiş iki rivayet bulunmakta, bu husus, tesbit döneminde görülen sadece merfû hadisleri yazma düşüncesinden mevkuf ve maktû rivayetleri derleme anlayışına geçildiğini göstermektedir. Cüzde herhangi bir konu ayırımı yapılmamış, ulaşılabilen rivayetler karışık yazılmıştır. Cüzdeki hadisler ibadet, ahkâm, ahlâk ve siyer gibi farklı konularla ilgilidir. Maktû olan rivayetlerde de senedler zikredilmiştir. Tesbit döneminde neredeyse hiç kaydedilmeyen Hz. Peygamber'in fiillerine dair bilgiler bu cüzde kayıt altına alınmıştır. Cüzde dikkat çeken hususlardan biri de hadislerin çoğunun sebeb-i vürûdu ile veya içinde geçtiği olayla birlikte zikredilmesidir. Tesbit döneminin aksine tedvîn döneminde kaydedilen rivayetlerde tek bir sahâbîye bağlı kalınmamış, değişik sahâbîlerden gelen rivayetler yazılmıştır. Ebü'l-Yemân'ın cüzünde başta Ebû Hüreyre olmak üzere Hz. Ebû Bekir, Âişe, Ümmü Habîbe bint Ebû Süfyân ve Hişâm b. Hakîm gibi sahâbîlerden rivayetler yer almaktadır. Tedvîn faaliyetinin tamamlanmasından sonra tasnif dönemine geçilmiş, hadisler konularına veya râvilerine göre tasnif edilmeye başlanmıştır. II. (VIII.) yüzyılın ortalarına doğru hızla yaygınlaşan tasnif faaliyetinde Zeyd b. Ali, İbn Cüreyc, Ma'mer b. Râşid, İbn Ebû Arûbe, Süfyân es-Sevrî ve Hammâd b. Seleme önde gelen isimlerdir.

Hadislerin tesbit ve tedvîni İslâm'ın ilk dönemlerinde başlayıp II. (VIII.) yüzyılın başlarında tamamlandığı halde bir kısım şarkiyatçılar hadislerin II (VIII) ve III. (IX.) yüzyılların ürünü olduğunu ve ortaya çıkan ihtiyaçlara göre uydurulduğunu iddia etmiştir. Bunlardan Sir W. Muir, II. (VIII.) yüzyılın ortalarından önce yazılı hadis belgesinin bulunmadığını söylemiş, I. Goldziher ve J. Schacht, Emevîler devrinde yaygın olan hadislerin ahlâk, zühd, âhiret hayatı ve siyaset konularıyla ilgili olduğunu, bu dönemde fıkhî hadis bilinmediğini ileri sürmüş, J. Robson, hadislerdeki senedlerin II. (VIII.) yüzyılda uydurma birtakım hadisleri sahih göstermek için meşhur isimler kullanılarak ortaya konduğunu iddia etmiştir. Bu iddialar etrafında uzun tartışmalar cereyan etmiş, ancak son zamanlarda yapılan ciddi araştırmalarla bunlar çürütülmüştür (M. Accâc el-Hatîb, s. 249-254, 375-382; M. Mustafa el-A'zamî, s. 30 vd., 191-263; Hâkim Ubeysân el-Matîrî, s. 111-177).

Hadiste tedvîn konusu, son iki asırda şarkiyatçıların hadislerle ilgilenmeye ve sünneti eleştirmeye yönelmesinden sonra incelenmeye başlanmış ve çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Muhammed Zübeyr Sıddîkī'nin es-Seyrü'l-ḥas̱îs̱ fî târîḫi tedvîni'l-ḥadîs̱ (Haydarâbâd 1939), Muhammed Accâc el-Hatîb'in es-Sünne ḳable't-tedvîn (Beyrut 1400/1980), Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin Dirâsât fi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî ve târîḫi tedvînih (Beyrut-Dımaşk 1400/1980), Tayyib Selâme'nin et-Taḳyîd ve't-tedvîn li'l-ḥadîs̱ beyne'l-müslimîn ve'l-müsteşriḳīn (Tunus 1983), Abdülmehdî b. Abdülkādir b. Abdülhâdî'nin es-Sünnetü'n-nebeviyye: Mekânetühâ, ʿavâmilü beḳāʾihâ, tedvînühâ (Kahire 1989), Ahmed Abdurrahman es-Süveyyân'ın Ṣaḥâʾifü'ṣ-ṣaḥâbe ve tedvînü's-sünneti'l-müşerrefe (baskı yeri yok, 1410/1990), Muhammed b. Matar ez-Zehrânî'nin Tedvînü's-sünneti'n-nebeviyye neşʾetühû ve teṭavvünühû (Riyad 1417/1996), Hâkim Ubeysân el-Matîrî'nin Târîḫu tedvîni's-sünne ve şübühâtü'l-müsteşriḳīn (Küveyt 2002), İbrâhim Fevzî'nin Tedvînü's-sünne (Beyrut 2002) ve Muhammed Salih Ekinci'nin Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet (çev. Metin

Yiğit, İstanbul 2004) adlı eserleri zikredilebilir. Bu konuda Salih Şengezer yüksek lisans çalışması yapmıştır (bk. bibl.). Konuyla ilgili makalelerden bir kısmı şunlardır: Muhammed Hamîdullah, “Hz. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvini” (AÜİFD, trc. Nafiz Danışman, IV/3-4 [Ankara 1955], s. 1-7); R. Ja’feriyan, “Tadwîn al-Hadîth: A Historical Study of the Writing and Compilation of Hadîth” (Al-Tawhīd, VI/1 [1988], s. 19-35); Abdülhıdr Câsim Hamâdî, “en-Neşâtü’t-tedvînî fi’l-ḥadîs̱i’n-nebeviyyi’ş-şerîf” (el-Mevrid, XXX/1 [Bağdad 1423/2002], s. 4-12); James Robson, “Hadisin Tedvin ve Tasnifi” (Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, trc. Musa Erkaya, XII/1 [Elazığ 2007], s. 119-133). Ali Şehristânî’nin Menʿu tedvîni’l-ḥadîs̱ esbâb ve netâʾic (Beyrut 1418/1997) ve Menʿu tedvîni’l-ḥadîs̱ (Kum 1420), Mustafa Kayser el-Âmilî’nin Kitâbü ʿAlî ve’t-tedvînü’l-mübekkir li’s-sünneti’n-nebeviyye (Beyrut 1415/1995), Muhammed Ali Mehdevî’nin Tedvînü’l-ḥadîs̱ (Beyrut 1427/2006) adlı eserlerinde tedvîn konusu Şîa’nın bakış açısıyla ele alınmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü’l-ʿArab, “dvn” md.; Müsned, III, 39; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, XI, 257-259; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 448; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, I, 644-645; Ebû Nuaym, Ḥilye, III, 361; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 326-350; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 5; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (Bicâvî), VII, 433; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1460; M. Accâc el-Hatîb, es-Sünne ḳable’t-tedvîn, Beyrut 1400/1980, s. 249-254, 293-382, 489-500; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 436-439; Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib, Tevs̱îḳu’s-sünne fi’l-ḳarni’s̱-s̱ânî el-hicrî, Kahire 1400/1981, s. 43-71; M. Ebû Zehv, el-Ḥadîs̱ ve’l-muḥaddis̱ûn, Beyrut 1404/1984, s. 46-127, 220-236; Mustafa es-Sibâî, es-Sünne ve mekânetühâ fi’t-teşrîʿi’l-İslâmî, Beyrut-Dımaşk 1405/1985, s. 187-235; İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1989, s. 3-20; Subhî es-Sâlih, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ ve muṣṭalaḥuh, Beyrut 1991, s. 14-49; M. Mustafa el-A‘zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1993, s. 19-161, 191-263 (137-164 Arapça kısmı); Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 33-38, 51-58; Hâkim Ubeysân el-Matîrî, Târîḫu tedvîni’s-sünne ve şübühâtü’l-müsteşriḳīn, Küveyt 2002, s. 35-82, 111-177; Salih Şengezer, Hadisleri Tedvîn ve Tasnif Düşüncesinin Tarihsel Seyri (yüksek lisans tezi, 2007), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 17-31, 34-38; G. H. A. Juynboll, “Tadwīn”, EI² (İng.), X, 81; İsmail Yiğit, “Abdülazîz b. Mervân”, DİA, I, 192.

Mehmet Efendioğlu

52. TAKTÎ‘ (التقطيع)

Uzun bir hadisin belli bir kısmını alıp rivayet etme anlamında bir terim.

Sözlükte “bölmek, parçalamak” anlamına gelen taktî‘ kelimesi, hadis terimi olarak birkaç konuyu içeren bir hadisin sadece ihtiyaç duyulan kısmını almayı veya bir kısmını bir yerde, diğer kısmını aynı senedle başka bir yerde nakletmeyi ifade eder. Kaynaklarda genellikle taktîu’l-hadîs şeklinde geçer; aynı anlamda kullanılan iḳtisâr ve harm ile birlikte “ihtisârü’l-hadîs”in alt bölümü olarak ele alınır. Hadislerin pek çoğu birden fazla alana veya aynı alanın

farklı konularına dair bilgiler ihtiva etmektedir. Bu hadisleri ilgili oldukları yerlerde tam metin halinde yazmanın veya sözlü olarak nakletmenin gereksiz zaman kaybına yol açacağı düşünülerek ilk dönemlerden itibaren hadisler konularına göre bölünüp aktarılmıştır. Konulara göre düzenlenen temel hadis kaynaklarından Kütüb-i Sitte başta olmak üzere sünen türü eserlerin hepsinde taktîin pek çok örneğini görmek mümkündür. Özellikle fıkıh alanındaki çalışmalarda hadisin sadece konuyla ilgili kısmı alınır.

Genel anlamdaki ihtisar gibi sakıncalı olmayan ve bölme işinde dikkatli davranıldığında hadis rivayeti açısından problem teşkil etmeyen taktîi Ahmed b. Hanbel câiz görmemiş, İbnü's-Salâh cevaza yakın bulmakla birlikte mekruh olduğunu söylemiştir (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 217). Ancak Nevevî taktîin ilk dönemlerden itibaren Dârimî, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî gibi muhaddislerce uygulanmasından hareketle câiz sayıldığını belirtmiştir. Taktîin hadis rivayetinde değil kitap telifinde yapılabileceğini söyleyenler yanında Abdülganî el-Ezdî ve Şemseddin es-Sehâvî gibi uzun bir metnin içinde mevcut ince bir mânayı çıkarmayı kolaylaştıracağı için bunun müstehap kabul edildiğini ileri sürenler de vardır. Taktî', Hz. Peygamber'e ait olmayan bir sözün ona isnad edilerek nakledilmesi gibi bir tehlike taşımadığından, Arap dili ve İslâm'ın genel prensipleri konusunda yeterli bilgiye sahip biri tarafından yapılması ve Resûl-i Ekrem'in maksadına uymayan bir anlamın ortaya çıkarılmaması kaydıyla hadis âlimlerinin çoğu tarafından uygulanmasında bir sakınca görülmemiş olan bir yöntemdir. Aynı şekilde bir tür taktî' olan hadislerin alfabetik fihristinin düzenlenmesi için sadece baş taraflarının yazılmasında da bir sakınca görülmemiştir (ayrıca bk. İHTİSAR).

BİBLİYOGRAFYA:

Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire, ts. (Dârü't-türâs), s. 181-182; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 215-217; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 157; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 316; Tecrîd Tercemesi, Mukaddime, I, 471-472; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-Vasîṭ fî ʿulûm ve muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱, Cidde 1403/1983, s. 149; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 2006, s. 139, 309; Salih Karacabey, "Hadiste İhtisar ve Muhtasar Rivayetten Kaynaklanan Problemler", UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XI/1, Bursa 2002, s. 53-70.

Mehmet Efendioğlu

53. TAHVİL (تحويل)

Farklı isnadları bulunan bir hadisi rivayet ederken isnadların birinden diğerine geçmeyi ve bunların ortak râvisinden sonra konulan özel işareti belirten hadis terimi.

Sözlükte "dönüştürmek, durumunu veya yerini değiştirmek" anlamındaki tahvîl, terim olarak "bir hadisi farklı isnadlarıyla birlikte rivayet ederken bir isnaddan diğerine geçmek" anlamına geldiği gibi isnadların birleştiği isimden sonra konulan özel işaretin de adıdır. Bir hadisin ayrı ayrı isnadlarının, bu isnadların her birinde bulunan müşterek râviden itibaren birleştirerek zikredilmesi isnadın ve metnin her seferinde tekrarlanmasını engelleme kolaylığı sağlar. Bu

uygulama ilk döneme ait muteber hadis kaynaklarında görülmekle birlikte (meselâ bk. Buhârî, “Îmân”, 8; “ʿİlim”, 2; Müslim, “Îmân”, 8; Ebû Dâvûd, “Ṭahâre”, 12; Tirmizî, “Ṭahâre”, 1; Nesâî, “Ṭahâre”, 60; İbn Mâce, “Sünne”, 2) özellikle isnadların uzadığı ve sayıca arttığı sonraki dönemlerde yaygınlaşmıştır. Tahvil, en yaygın şekliyle isnadların her birinde bulunan ortak râviden sonra senedler arasına konulan ve “hâü’t-tahvîl” yahut “hâü’l-havâle” olarak adlandırılan noktasız bir hâ (ح) harfiyle gösterilir. Mutlak anlamda tahvil denilince bu harf kastedilir. Tirmizî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’indeki şu isnad (“Ṭahâre”, 1) bir tahvil örneğidir: “ حدثنا قتيبو بن سعيد حدثنا أبو عوانة عن سماك بن حرب ح وحدثنا هنّاد حدثنا وكيع عن أسرائل عن سماك عن مصعب بن سعد عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ...”

Bu senedlerdeki ortak râvi Simâk b. Harb’dir. Tahvil işareti olan “hâ”nın hangi kelime veya ifadenin kısaltması olduğu konusunda bilgi bulunmadığı gibi rivayet sırasında okunup okunmayacağı, okunacaksa nasıl telaffuz edileceği de tartışmalıdır. Bu meselede önceki âlimlere ait herhangi bir açıklamaya rastlamadığını söyleyen İbnü’s-Salâh’ın (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 203) vicâde yoluyla elde ettiği birkaç nüshadaki kayıtlarla bazı çağdaşlarından naklettiği görüşler konuyla ilgili ilk bilgilerdir. Bu sebeple tahvil işaretinin bir usul meselesi olarak İbnü’s-Salâh’tan önce ele alınmadığı, meselenin daha çok müteahhirîn dönemi hadis âlimlerinin ictihadları üzerinden tartışıldığı belirtilmiştir (Bedreddin ez-Zerkeşî, III, 595).

En yaygın görüşe göre tahvil işareti “tahvîl” veya “tahavvül” kelimelerinden alınmış olup “hâ” şeklinde uzatılarak okunur. İbnü’s-Salâh’a göre V (XI) ve VI. (XII.) yüzyıllarda yaşamış bazı muhaddislere ait nüshalarda tahvil işaretinin bulunması gereken yerlerde metnin oradaki şekliyle doğru olduğunu gösteren bir işaret olan “sahha” (صحّ) kelimesinin yazılmış olması tahvil işaretinin “sahha”nın kısaltması olduğunu akla getirse de bu işaretler aslında, hadisin farklı senedleri sıralanırken birinci senede ait metnin düştüğü zannını veya ikinci senedin birincisine karıştırılıp tek isnad haline getirildiği yanılgısını ortadan kaldırmak amacıyla konulmuştur (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 203-204). Mağribli muhaddislere göre tahvil işareti, “Hadisi sonuna kadar oku” mânasına gelen “el-hadîse” ibaresinin kısaltması olup “el-hadîs” diye okunur. Öte yandan bu işaretin iki isnadı birbirinden ayırması itibariyle “ayıraç, engel” anlamına gelen “hâil” veya “hâciz” kelimelerinin kısaltması olduğu, hadisten sayılmadığı için rivayet sırasında okunmayacağı da söylenmiştir. Tahvil işaretinin noktalı hâ (خ) olduğu da ileri sürülmüştür. Buna göre işaretin söz konusu şekli “isnâdü âhar” ibaresindeki “âhar” (آخر) kelimesinde, “bir isnaddan diğerine geçiş/çıkış” anlamındaki “hurûc” (خروج) kelimesinde ya da “ahberenâ” veya “habberenâ” gibi rivayet lafızlarında bulunan (Bedreddin ez-Zerkeşî, III, 595) hâ harfini ifade etmektedir. Ancak İbn Kesîr, noktasız hâ kullanımının neredeyse üzerinde icmâ edilmiş kadar meşhur olduğunu söylemektedir (Ahmed M. Şâkir, s. 134). Ayrıca çok yaygın olmasa da vav harfi de tahvil işareti olarak kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü’l-ʿArab, “ḥvl” md.; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 203-204; Nevevî, Şerḥu Müslim (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1407/1987, I, 153-154; Bedreddin ez-Zerkeşî, en-Nüket ʿalâ Muḳaddimeti İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Zeynelâbidîn b. Muhammed Bellâ Füreyc), Riyad 1419/1998, III, 595; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġîs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1403/1992, II, 216-218; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, II, 88; Mücteba

Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 387; Ahmed M. Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Beyrut 1414/1994, s. 134; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 2006, s. 133.

Emin Âşıkkutlu

54. ŞERH (الشرح)

İslâm dünyasında bir eserin daha geniş biçimde açıklanması amacıyla yazılmış kitapları ifade eden bir telif türü.

HADİS. Hadis terimi olarak şerh, "bir hadisin veya bir hadis kitabında yer alan rivayetlerin kelime ve kavramlarını açıklamak, anlaşılması zor yerlerini izah etmek, i'rabını belirtmek, hadisten çıkan hükümlere yer vermek" gibi anlamlarda kullanılır. Hadiste şerh ilk defa Hz. Peygamber tarafından yapılmış, onun bazı sözlerini anlamayan ashabın sorularına verdiği cevaplar hadiste şerhin ilk örneklerini teşkil etmiştir. Bir mecliste, "Kardeşine zalim de olsa mazlum da olsa yardım et" demesi üzerine sahâbîler zalime nasıl yardım edeceklerini sormuşlar, Resûl-i Ekrem de onun zulüm yapmasına engel olmanın kendisine yardım sayılacağını söyleyerek bu sözünü şerhetmiştir (Tirmizî, "Fiten", 68). Yine bir defasında, kalbinde zerre kadar kibir bulunan kimsenin cennete giremeyeceğini bildirdiğinde bazı sahâbîler güzel giyinmeyi herkesin arzu ettiğini söylemişler, Resûlullah da Allah'ın güzel olduğunu, güzeli sevdiğini belirterek sözünde geçen kibirden maksadın hakkı kabul etmemek ve onu küçümsemek olduğunu ifade etmiştir (Müslim, "Îmân", 147).

Şerh konusu, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn devrinde özellikle hadislerin tedvîni sırasında belirgin şekilde ortaya çıkmıştır. Yüz binlerle ifade edilen ve birbirini açıklayan, tamamlayan hadisler bu dönemde toplanmış olup hadisin farklı senedlerini bir araya getirme, âlî ve güvenilir isnada ulaşmaya çalışma, sened ve metinde geçen şahısların kimliklerine dair bilgileri derleme, farklı metinlerle rivayet edilen hadisleri ardarda sıralama, metinlerdeki kapalı yerleri açıklama, kelime ve terimlerle ilgili gramer bilgilerini zikrederek hadislerin doğru anlaşılmasını sağlama şeklinde özetlenebilecek çalışmalar sistemli olmasa da bu devirde yoğun bir şerh faaliyeti bulunduğunu göstermektedir.

III. (IX.) yüzyıldan itibaren kaleme alınmaya başlanan ilk hadis şerhleri dil ve muhteva ağırlıklı olmak üzere iki grupta gelişmiştir. Dil ağırlıklı şerhler garîbü'l-hadîs adı verilen ve bir nevi hadis lugatı sayılan eserlerdir. Bunlarda hadislerde geçen garîb kelimelerin açıklanması amaçlandığından onları hadiste şerh faaliyetinin ilk çalışmaları olarak değerlendirmek mümkündür (bk. GARÎBÜ'l-HADÎS). Hadislerin muhtevalarını açıklamaya yönelik şerhler içinde de çok kapsamlı sayılmamakla birlikte Şâfiî'nin İḫtilâfü'l-ḥadîs̱'i, İbn Kuteybe'nin Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱'i, Tahâvî'nin Müşkilü'l-âs̱âr ve Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr'ı gibi eserler zikredilebilir. Hadis kitaplarından ilk şerhedilen eserin İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭâʾı olduğu belirtilmekle beraber bugünkü anlamda geniş ve sistemli şerhleri, IV. (X.) yüzyılda Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed el-Kerâbîsî tarafından kaleme alınan Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ li'l-Buḫârî ile Hattâbî'nin, Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ine dair kaleme aldığı Aʿlâmü'l-ḥadîs̱'i

ve Ebû Dâvûd'un es-Sünen'ine yazdığı Meʿâlimü's-Sünen'in teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Daha ziyade Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i üzerine gittikçe sistemleşen ve birbirine kaynaklık eden şerh çalışmaları İbn Hacer el-Askalânî'nin Fetḥu'l-bârî'si ve Aynî'nin ʿUmdetü'l-ḳārî'si ile zirveye ulaşmıştır. Daha sonra telif edilenlerle birlikte Buhârî'nin eserine yapılmış olan bu şerhlerin sayısı bir sayıma göre 200'e çıkmaktadır (Sandıkçı, s. 23-89). Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin de birçok şerhi yapılmıştır (Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1672-1695).

V. (XI.) yüzyıldan itibaren metotları birbirinden farklı yoğun bir şerh, hâşiye ve ta'lik yazma faaliyeti başlamış ve daha çok Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i, Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin es-Sünen'lerine dair şerhler kaleme alınmıştır. Bunların yanında Ferrâ el-Begavî'nin Şerḥu's-sünne'si gibi müsned, musannef, sahih, sünen, mu'cem ve cüz türü hadis kaynaklarından derlenip şerhedilen eserler de vardır. Hadis telif türlerinin çoğalmasıyla birlikte zaman içinde şerh türleri de çoğalmış, kapsamlı hadis metin kitapları yanında Süyûtî'nin Tedrîbü'r-râvî'si gibi hadis usulüne dair bir şerh, Ahmed b. Sa'dullah el-Kuşeyrî ed-Dımaşkī'nin Şerḥu Tehẕîbi'l-Kemâl fî esmâʾi'r-ricâl'i gibi bir veya birden fazla kitabın râvilerini inceleyen bir eser, Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin tıbb-ı nebevî ile ilgili hadisleri içeren Şerḥu'l-ḥadîs̱i'l-erbaʿîn'indeki gibi bir konu hakkında nakledilen hadislere dair müstakil çalışmalar yapılmış ve Kādî İyâz'ın Şerḥu ḥadîs̱i Ümmi Zerr'inde olduğu gibi sadece bir hadisi inceleyen eserler de kaleme alınmıştır. Meşhur hadis mecmuaları ve özellikle Kütüb-i Sitte üzerine kaleme alınan şerhler daha çok VII, VIII ve IX, kısmen de X. (XVI.) yüzyıllara aittir. Osmanlı döneminde Arapça olarak şerhedilen birçok hadis kitabı yanında Türkçe'ye tercüme edilip şerhedilenler de vardır. Babanzâde Ahmed Naîm ve Kâmil Miras'ın Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, Ahmet Davudoğlu'nun Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi, Hüseyin Kayapınar ile Necati Yeniel'in Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi, Haydar Hatiboğlu'nun Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi, İbrahim Canan'ın, İbnü'd-Deyba'ın Teysîrü'l-vüṣûl'ü üzerine yazdığı Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi, İsmail Mutlu, Şaban Döğen ve Abdülaziz Hatip'in birlikte hazırladıkları Câmiu's-Sağîr Muhtasarı Tercüme ve Şerhi gibi eserler burada zikredilebilir (ayrıca bk. HADİS; MUHTASAR).

Klasik hadis şerhleri üslûp açısından genellikle iki şekilde kaleme alınmıştır. Bir kısmında, İbn Hacer el-Askalânî'nin Fetḥu'l-bârî'sinde ve Aynî'nin ʿUmdetü'l-ḳārî'sinde görüldüğü üzere, müellif "kavlühû" kelimesiyle şerhettiği metne işaret eder. Bir kısmında ise metinle şerhin ibareleri karışık olup metin mîm, şerh de şîn harfiyle gösterilir veya metnin üstüne bir çizgi çekilir. "Memzûc" şerh denilen ve çok yaygın olan bu şerh türünde metinle şerhin birbirine karıştırılması endişesi ortaya çıkmıştır. Geç dönemlerde asıl metni parantez içine almak, metni ve şerhi farklı karakterlerde dizmek ve sayfa altına dipnot biçimindeki şerhler yaygınlık kazanmıştır. Şerhedilen bir hadis kitabında şerh, hâşiye ve ta'lik birlikte verilirken eski kaynaklarda hâşiye ve ta'likler genellikle kelimenin üzerine ve satır aralarına veya bir işaretle sayfanın kenarına yazılmış, matbaada basılan eserlerde ise sayfalar birkaç çizgi ile bölünerek en başta metin, altında şerh, daha alt kısımlarda hâşiye ve ta'liklere yer verilmiştir.

Bazı hadis şerhleri farklı özelliklere sahip olmakla birlikte şerhlerde genellikle şu noktalar üzerinde durulmuştur: 1. Şerhedilen hadisi açıklayan bir âyet varsa bu âyetten yararlanmak. 2.

Hadisin konusuyla ilgili diğer hadisleri derleyip şerhi bunların ışığında yapmak. 3. Hadisin sebeb-i vürûdu biliniyorsa bunu belirtmek. 4. Anlaşılması zor kelimelerin lugat mânalarını vermek ve kelimelerin hangi kökten türediğini, nasıl kullanıldığını göstermek; hadisi eski Arap şiiriyle istişhâd ederek ve dil âlimlerinin görüşlerine başvurarak açıklamak. 5. Hadisin ihtiva ettiği itikadî veya amelî hükmü belirtmek yahut verilmek istenen mesaja işaret etmek; bunu yaparken sahâbe başta olmak üzere tâbiîn ve diğer âlimlerle mezhep imamlarının farklı görüşlerine yer vermek. 6. Birbirine zıt gibi görünen hadisleri muhaddislerin çokça kullandığı cem', telif, nesh, tercih ve tevakkuf metotlarıyla açıklamak. 7. Hadiste mecazi anlatım varsa buna işaret etmek. 8. Te'vil edilecek yerleri te'vil etmek. 9. Rivayet ve nüsha farklarına işaret etmek. 10. Gereken yerlerde siyer ve tarihe dair bilgi vermek. 11. Senedlerde geçen râvilerle metinlerde geçen kişileri tanıtmak. 12. Şerhedilen veya delil olarak kullanılan hadislerin sıhhat derecesini belirtmek. 13. Bağlı bulunduğu mezhebin görüşlerini ön plana çıkarmak. 14. Daha önce yapılmış şerhlerden nakiller yapmak. 15. İçinde yaşanılan döneme ait bazı olayları ve güncel meseleleri hadisin ışığında açıklamak.

Geniş bir literatüre sahip olan hadis şerh edebiyatı üzerine günümüzde birtakım değerlendirme çalışmaları yapılmıştır. Bunlar arasında Hasan Kâmil Yılmaz'ın Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi (İstanbul 1990), Saffet Sancaklı'nın Hadislerin Doğru Anlaşılmasında Karşılaşılan Problemler (Bursa 1999), Enbiya Yıldırım'ın Geleneksel Hadis Yorumculuğu (İstanbul 2001) ve Ayhan Tekineş'in Hadisleri Anlama Problemi (İstanbul 2002) adlı eserleri sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA:

İbn Seyyidünnâs, en-Nefḥu'ş-şeẕî fî şerḥi Câmiʿi't-Tirmiẕî (nşr. Ahmed Ma'bed Abdülkerîm), Riyad 1409, I, 86; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 36-37 (mukaddime); II, 1038; Sıddîk Hasan Han, el-Ḥıṭṭa fî ẕikri'ṣ-ṣıḥâḥi's-sitte, Beyrut 1405/1985, s. 100-101; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 195-196; İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1989, s. 141-171; Kemal Sandıkçı, Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar, Ankara 1991, s. 23-89; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1480, 1672-1695; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 2006, s. 297-298; Saffet Sancaklı, "İbn Battal ve Buhârî Şerhi", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VII/1 (2007), s. 1-33.

Mehmet Efendioğlu

55. TAHRÎC (التخريج)

Hadislerin aslî kaynaklarını ve isnadlarını belirleme yöntemi.

Sözlükte "çıkmak" anlamındaki hurûc kökünden türeyen ve "çıkarmak, hüküm elde etmek" mânasına gelen tahrîc kelimesi hadis ilminde üç anlamda kullanılır. 1. Bir hadisi isnadıyla birlikte bir kitaba alıp nakletmek. Bu anlam, daha çok ilk dönem müelliflerinin derledikleri

hadislerden kitap oluşturma faaliyetlerini ifade eder. 2. Belirli kitaplardan seçilen hadislerle yeni bir kitap meydana getirmek. 3. Bir eserde Hz. Peygamber'e veya sonraki iki nesle isnad edilen rivayetlerin temel kaynaklardaki yerlerini göstermek, bunların isnad ve sıhhat açısından durumuna işaret etmek. Tahrîcin ileriki dönemlerde yerleşik hale gelen bu son anlamı özellikle IV. (X.) yüzyıldan sonra isnadların uzaması, çeşitli ilim dallarına ait eserlerde kullanılan hadislerin kaynağına işaret etmeye verilen önemin giderek azalması gibi sebeplerle yaygınlık kazanmıştır. Tahrîc yapana muharric, hadisin kaynağına veya râvisine mahrec denir. Tahrîc sonunda oluşan eserler de tahrîc adıyla anılır.

Hadis edebiyatının önemli bir türü olan tahrîc, aynı zamanda diğer ilim dallarına ait literatürün hadis ilmi açısından denetlenmesini sağlar. İçinde hadis kullanılan herhangi bir eserle aslî hadis kaynakları arasında ilişki kuran tahrîcin amacı muhtelif İslâmî ilimlere dair eserlerde dağınık halde bulunan hadislerin tesbiti, bunların isnadı ve metninin değerlendirilmesidir. Bu sebeple tahrîc literatürünün hadise bazan tenkit literatüründen daha fazla hizmet ettiği söylenebilir. Tahrîcin faydaları hem isnad hem metin incelemesi alanlarında görülür. İsnad incelemesi alanındaki faydalarından biri hadisin bütün tariklerinin bir araya getirilip karşılaştırılmasıdır. Böylece isnadın niteliği ve ayrıntıları görülür, hadisin sıhhatine dair hüküm vermede etkili olan şâhid ve mütâbi‘ rivayetler bilinir, hadisle amel edilip edilmeyeceği yönünde bir kanaat hâsıl olur. İsnadda geçen râviler müphem ise kimlikleri, değilse tedlis veya ihtilât gibi kusurlarla muallel olup olmadıkları gibi hususlar tahrîc sonucunda ortaya çıkar. Metin alanındaki faydası hadis metninde geçen ve kolayca anlaşılmayan garîb bir lafzın başka bir tarikte açıklanmış olmasıdır. Ayrıca ihtisar, kalb, tashif, tahrif, lahn, idrâc ve ziyâde gibi râvilere ait hata, vehim ve tasarruflar yine tahrîc neticesinde öğrenilir. Nâsih ve mensuh rivayetlere vâkıf olmak, hadislerin vürûd sebeplerine ulaşmak, mâna ile rivayet edilip edilmediğini belirlemek ve metin farklılıklarını ortaya çıkarmak, hadisi istinsah edenlerin düştüğü hataları tesbit etmek, illetleri ortaya çıkarmak da tahrîc sayesinde mümkün olur. Tahrîc, âlimlerin isnad ve hadis hakkındaki hükümlerinden hareketle onların mezheplerini ve hadis değerlendirme usullerini bilmeye de imkân tanır. Bu bilgiler, tahrîcin özellikle hilâf ve cedel maksatlı veya bir muhalefet aracı olarak kullanıldığı durumlarda hadisi daha iyi anlamaya katkı sağladığı gibi onun sıhhat derecesiyle ilgili ipuçlarını da içerir. Aynî ve İbn Hacer'in Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ine yazdıkları şerhlerde görüldüğü gibi hadislerin tahrîcinde ve değerlendirilmesinde mezhep mensubiyetinin de etkili olabildiğini ortaya koyan bu durum tahrîcin bazan asıl amacı dışında kullanıldığını gösterir. Hadisleri senedsiz zikredilen bazı önemli eserlerin değer kaybına uğradığı zannı da tahrîcle ortadan kalkar.

Hadis İlimlerinin Şubesi Olarak Tahrîc. Usulü ve kaideleri hadis ilmiyle beraber doğmuş olan tahrîc isnad ve metin incelemesinden meydana gelen hadis tenkit sürecinin bir başlangıcıdır. Bir teknik denetim mekanizması olduğu için tahrîci "fen" (ilim ve bilgi kolu) kelimesiyle ifade etmek ve hadis ilimlerinin bir şubesi olarak değerlendirmek mümkündür. Hadis ilimlerinin pek çoğuyla ilişkili olan tahrîc, bir konudaki rivayetleri çeşitli tarikleriyle görmeyi gerektirdiği için hadislere küllî bir bakış açısıyla yaklaşmaya ve onları kapsamlı biçimde değerlendirmeye imkân verir. Rivayetleri birleştirme yönteminin sağladığı imkânlarla râvilerin durumlarını belirlemeye yarayan hadis ilimlerine yakınlığı düşünüldüğünde tahrîcin hadis tenkidiyle olan münasebeti ortaya çıkar.

Tahrîc Usulleri. Tahrîc için geliştirilen usullerin uygulanmasında hadisin isnadında veya metnindeki bir vasfın bilinmesi önem taşır. Meselâ hadisin ilk râvisi olan sahâbî biliniyorsa müsnedlere ve Mizzî'nin Tuḥfetü'l-eşrâf'ı gibi sahâbî isimlerine göre alfabetik eserlere, sahâbîden sonraki râvi biliniyorsa merâsil kitaplarına, isnaddaki bir râviden hareket edilecekse cerh-ta'dîl ve ricâl kitaplarına, müellifin ilk hocası konumundaki râvi belli ise mu'cem ve meşyeha türü eserlere başvurulabilir. Hadisin metni esas alınıyor ve ilk kelimesi biliniyorsa etrâf kitapları ile miftah ve fihristlere, metindeki herhangi bir lafzın bilinmesi durumunda el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî gibi eserlere, hadisin konusu üzerinden araştırma yapılacaksa câmi, musannef ve sünenlerle Miftâḥu künûzi's-sünne gibi fihristlere müracaat edilebilir. Hadisin sıhhati hakkında daha önce verilmiş bir hüküm esas alınmak suretiyle de tahrîc yapılabilir. Meselâ mevzû olduğu söylenen bir hadis için öncelikle mevzûat kitaplarına, meşhur bir hadis için meşhur hadislere dair literatüre bakmak gerekir.

Tahrîc Kaideleri. 1. Tahrîci yapılan hadisin senedi zikredilir ve yer aldığı aslî kaynaklar belli bir düzene göre sıralanır. 2. Hadisin muttasıl veya münkatı' diğer bütün tarikleri, mütâbi' ve şâhid rivayetleri, âlî ve nâzil isnadları, bedel, müsâvat ve musâfahaları toplanır. Muallak tariklerinin isnadları mümkünse vasledilir. Bütün tariklerinin kesiştiği bir râvi (medâr) varsa zikredilir. 3. Hadisin isnadındaki incelikler belirtilir ve râvilerinin cerh ve ta'dîl açısından durumları hakkında mütekaddimîn âlimlerinin değerlendirmeleri aktarılır. 4. İsnad incelemesinin ardından hadisin farklı tariklerine ait metinler karşılaştırılıp bunlar arasındaki farklar ve ortak noktalar belirlenir. 5. Metindeki garîb ve müphem lafızlar açıklanarak hadisteki şâz ve illetli hususlar gösterilir. 6. Âlimlerin hadisin sıhhat açısından durumu hakkındaki görüşleri zikredilir. 7. Elde edilen bütün bilgiler değerlendirilip hadisin sıhhat derecesi (hükmü) ortaya konur.

Literatür. Tahrîc bağlamında hadisleri kaynağına ilk defa Tirmizî'nin (Abdülmevcûd M. Abdüllatîf, I, 142-143) veya Nevevî'nin (Münâvî, I, 21) nisbet ettiği kaydedilmekle birlikte bazı çağdaş araştırmacıların aktardığı genel kanaate göre bu konunun öncüleri arasında Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Hatîb el-Bağdâdî yer almaktadır (Bekkâr, s. 18-19). İlk tahrîc eserleri içinde Beyhakī'nin Taḫrîcü eḥâdîs̱i'l-Ümm'ü (Brockelmann, GAL, I, 447; Suppl., II, 619), Hatîb el-Bağdâdî'nin Şerîf Ebü'l-Kāsım Ali b. İbrâhim el-Hüseynî'nin el-Fevâʾidü'l-münteḫabe eṣ-ṣıḥâḥ ve'l-ġarâʾib (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 698) ve Ebü'l-Kāsım Yûsuf b. Muhammed el-Mehrevânî'nin yine el-Fevâʾidü'l-münteḫabe eṣ-ṣıḥâḥ ve'l-ġarâʾib (nşr. Halîl b. Muhammed el-Arabî, Riyad 1419/1998; nşr. Suûd b. Îd b. Umeyr el-Cerbûî, Medine 1422/2002) adlı eserleri üzerine yaptığı tahrîcler ile talebesi Ebû Muhammed Ca'fer b. Ahmed es-Serrâc'ın rivayetlerini tahrîc ettiği el-Fevâʾidü'l-münteḫabe eṣ-ṣıḥâḥu'l-ʿavâlî'si (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 944), Hâzimî'nin Taḫrîcü eḥâdîs̱i'l-Müheẕẕeb li'ş-Şîrâzî'si (Mahmûd et-Tahhân, s. 16) zikredilmektedir. Mergīnânî'nin el-Hidâye'si üzerine Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî'nin Naṣbü'r-râye'si, Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i üzerine Zeynüddin el-Irâkī'nin el-Muġnî ʿan ḥamli'l-esfâr'ı (Kahire 1332, 1348, el-İḥyâʾ ile birlikte) ve Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî'nin eş-Şerḥu'l-kebîr'i üzerine İbnü'l-Mülakkın'ın el-Bedrü'l-münîr fî taḫrîci eḥâdîs̱i'ş-Şerḥi'l-kebîr'i ile (nşr. Cemâl Muhammed Seyyid, I-III, Riyad 1414/1993; nşr. Mustafa Ebü'l-Gayt Abdülhay v.dğr., I-X, Riyad 1425/2004) İbn Hacer el-Askalânî'nin el-Bedrü'l-münîr'i ihtisar edip bazı ilâvelerle oluşturduğu Telḫîṣü'l-ḥabîr fî

taḫrîci eḥâdîs̱i’r-Râfiʿiyyi’l-kebîr’i (Hint 1303/1885; Riyad 1384/1964; nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî, Kahire 1384/1964; nşr. Şa‘bân Muhammed İsmâil, Kahire 1399/1979; Muḫtaṣarü’l-Bedri’l-münîr ile birlikte, Beyrut 1407/1987; el-Mecmûʿ: Şerḥu’l-Mühez̠z̠eb ile birlikte, Kahire 1344-1352) meşhur tahrîc örneklerindendir. Klasik tahrîc eserlerinin altın çağı olan VIII (XIV) ve IX. (XV.) yüzyıllarda Alâeddin İbnü’t-Türkmânî, Abdullah b. Yû-suf ez-Zeylaî, İzzeddin İbn Cemâa, Tâceddin es-Sübkî, Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Abdülkādir el-Kureşî, Bedreddin ez-Zerkeşî, Ebü’l-Meâlî Sadreddin el-Münâvî, İbnü’l-Mülakkın, Zeynüddin el-Irâkī, Muhammed b. Ebû Bekir İbn Cemâa, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Kutluboğa gibi âlimler tahrîcler yazmıştır. Sonraki yüzyıllarda Şemseddin es-Sehâvî, Süyûtî, Ali el-Kārî, Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, Abdülkādir el-Bağdâdî, İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, İbn Himmât ve Ebü’l-Alâ el-Irâkī bu geleneği sürdürmüştür. Çağdaş dönemde tahrîc çalışmaları yapan âlimler arasında Muhammed el-Hût, Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî, Keşmîrî, Ahmed Muhammed Şâkir, Ebü’l-Feyz İbnü’s-Sıddîk, Abdülfettâh Ebû Gudde, Beşîr Subhî Beşîr, Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, Şuayb el-Arnaût, Abdülkādir el-Arnaût, Beşşâr Avvâd Ma‘rûf ve Nâsırüddin el-Elbânî gibi isimleri saymak mümkündür.

İlk dönem hadis âlimleriyle müteahhir hadis âlimlerinin yaptığı tahrîcler arasında kaidelerin kabulü ve uygulanması noktasında mevcut bazı farklılıklar, hadis tenkitçisinin yaşadığı zaman içindeki ekonomik ve sosyal sebeplerle mezhep mensubiyetinden kaynaklanmaktadır. Râvinin halini yeterli bulup bulmama, sika râvinin yaptığı ziyadeyi makbul sayıp saymama, rivayet tariklerinin çokluğunun hadise olan etkisi, metin ve isnad incelemelerinin keyfiyeti, meçhul râviyi değerlendirmedeki farklılıklar, hadislere şahit getirme meselesinin, isnaddaki inkıtaın ve mezhep taassubunun hükme tesiri ve tecrübe yetersizliği gibi sebepler hüküm farklılığı üzerinde etkili olmuştur.

Tahrîc usulüne dair kitaplar arasında Ebü’l-Feyz İbnü’s-Sıddîk’ın Ḥuṣûlü’t-tefrîc bi-uṣûli’l-ʿazvi ve’t-taḫrîc’i (Riyad 1414/1994), Mahmûd et-Tahhân’ın Uṣûlü’t-taḫrîc ve dirâsetü’l-esânîd’i (Halep 1398; Riyad 1403/1983), Abdülmevcûd Muhammed Abdüllatîf’in Keşfü’l-lis̱âm ʿan esrâri taḫrîci ḥadîs̱i seyyidi’l-enâm’ı (I-II, Kahire 1404/1984), Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd’in et-Teʾṣîl li-uṣûli’t-taḫrîc’i (Riyad 1413), Velîd Hasan el-Ânî’nin Menhecü dirâseti’l-esânîd ve’l-ḥükmü ʿaleyhâ’sı (Amman 1999), Abdülmehdî b. Abdülkādir b. Abdülhâdî’nin Ṭuruḳu taḫrîci ḥadîs̱i Resûlillâh’ı (Kahire 1987) sayılabilir. Ayrıca isnad ve ricâle dair pek çok kitapta tahrîc usulüyle ilgili bilgilere rastlamak mümkündür. Günümüzde bilgisayar programları ve internet siteleri üzerinden de tahrîc yapılabilmektedir. Daha çok Arap dünyasında hazırlanan İslâmî ilimlerle ilgili bilgisayar programları aranan bilgiye kısa zamanda ulaşmayı sağlamaktadır. Çok sayıda kitap ihtiva etmesi, kullanım hızı ve kolaylığına bağlı olarak isnad, metin ve hadisin sıhhatiyle ilgili değerlendirmelerin hepsine birden ulaşmaya imkân tanıması, bilgilerin görsel malzemeyle desteklenmesi, matbu eserlerin yanında yazma eserleri de içermesi bu programların olumlu yanlarındandır. Öte yandan söz konusu programlarda bazan kitap isimlerine dikkat edilmemesi, bazı kaynakların farklı bir yerde gösterilmesi, bazı kayıtlarda basım hatalarının ve yanlış bilgilerin yer alması, kullanılan kitapların cilt ve sayfa numaralarının matbu nüsha ile uyuşmaması, bazı kitapların mukaddimelerinin çıkarılmış olması gibi eksiklikler de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA:

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “ḫrc” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḫrc” md.; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, II, 212, 280, 282, 290, 295; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 90-91, 253; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 38-41, 47-48; II, 118, 277, 370, 382; III, 249-250, 299-300; Münâvî, Feyżü’l-ḳadîr, I, 20-21, 27; Brockelmann, GAL, I, 447; Suppl., II, 619; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 196, 268; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1392/1972, s. 20-21, 49-55, 454; Abdülmevcûd M. Abdüllatîf, Keşfü’l-lis̱âm ʿan esrâri taḫrîci ḥadîs̱i seyyidi’l-enâm, Kahire 1984, I, 142-143; Ebû Muhammed Abdülmehdî b. Abdülkādir b. Abdülhâdî, Ṭuruḳu taḫrîci ḥadîs̱i Resûlillâh, Kahire 1987, s. 11-24; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, et-Teʾṣîl li-uṣûli’t-taḫrîc, Riyad 1413, I, 51-53, 68-80, 87, 89; Mahmûd et-Tahhân, Uṣûlü’t-taḫrîc ve dirâsetü’l-esânîd, Riyad 1996, s. 8-9, 12, 16; M. Mahmûd Bekkâr, ʿİlmü taḫrîci’l-eḥâdîs̱, Riyad 1996, s. 12-13, 15-19, 26-29; Mehmet Görmez, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, Ankara 1997, s. 15, 94, 182-185, 196-198; Hamza Abdullah el-Melîbârî - Sultân Sened el-Akâyile, Keyfe nedrusü ʿilme taḫrîci’l-ḥadîs̱, Amman 1998, s. 16, 18-30; Addâb Mahmûd Hameş, Muḥâḍarât fî ʿilmi taḫrîci’l-ḥadîs̱ ve naḳdih, Amman 1420/2000, s. 35-52; Hâlid b. Muhammed Mahmûd eş-Şermân, eṣ-Ṣınâʿatü’l-ḥadîs̱iyye fî kitâbi Şerḥi’l-âs̱âr, Riyad 1424/2003, s. 71-76; Ahmed Ürkmez, “Bir Muhalefet Aracı Olarak Tahrîc”, Hadis Tetkikleri Dergisi, II/2, İstanbul 2004, s. 87-106; M. Yaşar Kandemir, “Hadîs”, DİA, XV, 52-53; a.mlf., “Hatîb el-Bağdâdî”, a.e., XVI, 458; Bilal Aybakan, “Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed”, a.e., XXXIV, 395.

Mehmet Görmez

56. TULEKĀ (الطلقاء)

Mekke’nin fethi sırasında müslüman olan Kureyşliler’i ifade eden bir terim.

Sözlükte “âzat edilmiş, serbest bırakılmış” anlamındaki talîkin çoğulu olan tulekā kelimesi, Hz. Peygamber tarafından Mekke’nin fethinde Kureyşliler’e hitaben söylenmesinin ardından terim mânası kazanmıştır. Mekke’ye giren Resûl-i Ekrem kendilerine yapılacak muameleyi endişe ile bekleyen Mekkeliler’e, “Size ne yapacağımı düşünüyorsunuz?” diye sormuş, onlar da, “Senden iyilik bekliyoruz, çünkü sen hayırlı bir kardeşsin” cevabını verince, “Size Yûsuf’un kardeşlerine hitap ettiği gibi hitap edeceğim” diyerek “Bugün sizler azarlanıp kınanmayacaksınız; gidin, hepiniz serbestsiniz” (tulekā) buyurmuştur (Taberî, II, 161).

Tulekā kelimesinin geçtiği başka rivayetler de vardır. Tâif kuşatmasında Sakīf kabilesinin kölelerinden Ebû Bekre Nüfey‘ b. Mesrûh efendilerinden kaçıp Hz. Peygamber’e sığınmış ve müslüman olmuştu. Sahipleri kendisini geri istediklerinde Resûl-i Ekrem, “O Allah’ın ve resulünün âzatlısıdır” (talîkullah ve talîku resûlillâh) demiştir (Müsned, IV, 168, 310). Kölelikten âzat edilenler hakkında daha çok atîk (çoğulu uteka) kelimesi kullanıldığı halde

Resûlullah'ın burada talîki tercih etmesi, dini uğrunda efendilerinden kaçmayı göze alan kölenin gayretini takdir anlamı taşımaktadır. Hz. Peygamber'in Mekkeli savaş esirleri için tulekā, Tâif'te esir alınan Sakīfliler için ise utekā sözünü kullanmasından hareketle (a.g.e., IV, 363) bazı müellifler, bu iki kelime arasında bir farkın bulunduğunu ve talîkin atîke nazaran daha üstün bir mertebe ifade ettiğini söylemişlerdir (Mecdüddin İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 123). Bu yoruma göre Resûl-i Ekrem, hemşehrileri ve akrabaları için kölelikten değil esaretten kurtuluşu anlatan bir kelimeyi tercih etmiş olmaktadır. Tuleka günahkâr müminlerin âhiretteki durumunu anlatma bağlamında da kullanılmıştır. Nitekim hiçbir sâlih amel işlemediğinden cehennemde bir süre ceza çektikten sonra Allah tarafından affedilen müminler bazı rivayetlerde tuleka sıfatıyla anılmıştır (İbn Ebû Hâtim, II, 221; Taberânî, el-Muʿcemü'l-evsaṭ, IV, 52).

Sahâbe tabakası içinde tulekā ayrı bir grup olarak yer almıştır. Huneyn seferine gidilirken orduda ensar ve muhacirler dışında tulekānın da bulunduğu kaynaklarda özellikle belirtilmektedir (Buhârî, "Meġāzî", 56; Müsned, III, 280). Ümmü Hânî'in tulekādan olması ve zamanında hicret etmemesi sebebiyle, kendisini Hz. Peygamber'le evlenmeye lâyık görmemesi de (Tirmizî, "Tefsîr", 33/17) tulekānın ilk müslümanlar, muhacirler ve ensar kadar faziletli kabul edilmediğini göstermektedir. Bazı rivayetlere göre Hz. Ömer de halifeliği döneminde tulekāyı diğerlerinden farklı bir muameleye tâbi tutmuş, onları maaşa bağlamadığı gibi kendilerini orduya alıp sefere çıkmaya da zorlamamıştır (Fâkihî, III, 74). Öte yandan müellefe-i kulûb arasında yer aldığı bilinenlerin çoğu aynı zamanda tulekā kapsamına girdiğinden iki terim birbiriyle ilişkili olup bazı kaynaklarda müellefe-i kulûbdan sayılan tulekānın isimlerini topluca görmek mümkündür (meselâ bk. İbn Hacer, VIII, 370). Yaklaşık 2000 kişi olduğu kaydedilen tulekānın (İbn Kesîr, III, 377) önde gelenleri arasında Ebû Süfyân ile oğulları Muâviye ve Yezîd, Abdurrahman b. Semüre, Safvân b. Ümeyye, Süheyl b. Amr, Hakîm b. Hizâm, Attâb b. Esîd, Hişâm b. Velîd, Huveytıb b. Abdüluzzâ, Ebü's-Senâbil b. Ba'kek, Cübeyr b. Mutʿim gibi isimler yer almaktadır.

Hz. Peygamber'in Mekkeliler hakkında bir lutuf ve merhamet ifadesi olarak kullandığı tulekā kelimesi sonraları siyasal bağlamda eleştirel bir anlam kazanmış ve Kureyşliler'in Resûl-i Ekrem'e karşı son ana kadar direnip düşmanlık ettiklerini ve İslâm'ı istemeden benimsediklerini hatırlatan bir ifadeye dönüşmüştür. Bunlar hakkında ilk olumsuz kanaatler Mekke'nin fethinden kısa bir süre sonra gerçekleşen Huneyn Gazvesi'nde görülür. Savaşın başlangıcında İslâm ordusu baskına uğrayıp dağılınca tulekādan olanlar da sağa sola kaçışmış, bazıları İslâm ordusunun yenilgiye uğramasına sevinmiştir. Savaşın ardından bir kısım sahâbîler bunların münafıklığına kanaat getirmiş, Resûl-i Ekrem'e onların öldürülmesini teklif etmiş, ancak bu teklif kabul görmemiştir (Müslim, "Cihâd", 134; Müsned, III, 190, 286). Tulekā terimi, daha dar çerçevede Mekke'nin fethi sırasında şehrin lideri sıfatıyla tulekānın başında yer alan Ebû Süfyân'ın soyundan gelen Emevî hânedanını aşağılamak amacıyla kullanılmıştır. Hz. Ali'nin Muâviye ve Ebû Süfyân için kelimeyi bu bağlamda kullandığı rivayet edilmektedir. Hz. Ali, Muâviye'yi temsilen Habîb b. Mesleme başkanlığında huzuruna gelen üç kişilik heyete şiddetli tepki göstermiş, kendilerini muhatap almaya bile değer bulmadığını söylemiş, bu arada Muâviye hakkında "talîk oğlu talîk" demiştir (Mecdüddin İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 291). Diğer bir rivayette ise Muâviye gibi çok geç müslüman olan bir kişinin halifelik makamına gelişini kabullenemeyen Esved b. Yezîd Hz. Âişe'ye, "Görüyor musunuz, tulekādan birine biat ediliyor" demiş, Hz. Âişe de, "Şaşırmayın, bu Allah'ın mülküdür, onu dilediğine bağışlar"

cevabını vermiştir (İbn Ebû Şeybe, VII, 250). Talîk kelimesi, bugün de mutaassıp Şîa mensupları tarafından Muâviye ve Ebû Süfyân'ı kötülemek için kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA:

Mecdüddin İbnü'l-Esîr, en-Nihâye (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1418/1997, III, 123; a.mlf., el-Kâmil, III, 291; Müsned, III, 190, 280, 286; IV, 168, 310, 363; İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye, Kahire, ts. (Dârü'l-fikr), IV, 1254; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Saîd el-Lahhâm), Beyrut 1409/1989, VII, 250; VIII, 551; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1987, III, 74; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407/1987, II, 161; İbn Ebû Hâtim, ʿİlelü'l-ḥadîs̱ (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut 1405/1985, II, 221; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), II, 347; XXIV, 413-414; a.mlf., el-Muʿcemü'l-evsaṭ (nşr. Mahmûd b. Ahmed et-Tahhân), Riyad 1405/1985, IV, 52; Hâkim, el-Müstedrek (nşr. Hamdî ed-Demirdâş Muhammed), Mekke 1420/2000, III, 1041; IV, 1341-1342; VII, 2456; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1353-56, VII, 54; IX, 118; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, III, 377; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu'l-bârî (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut 1416/1996, VIII, 370.

S. Kemal Sandıkçı